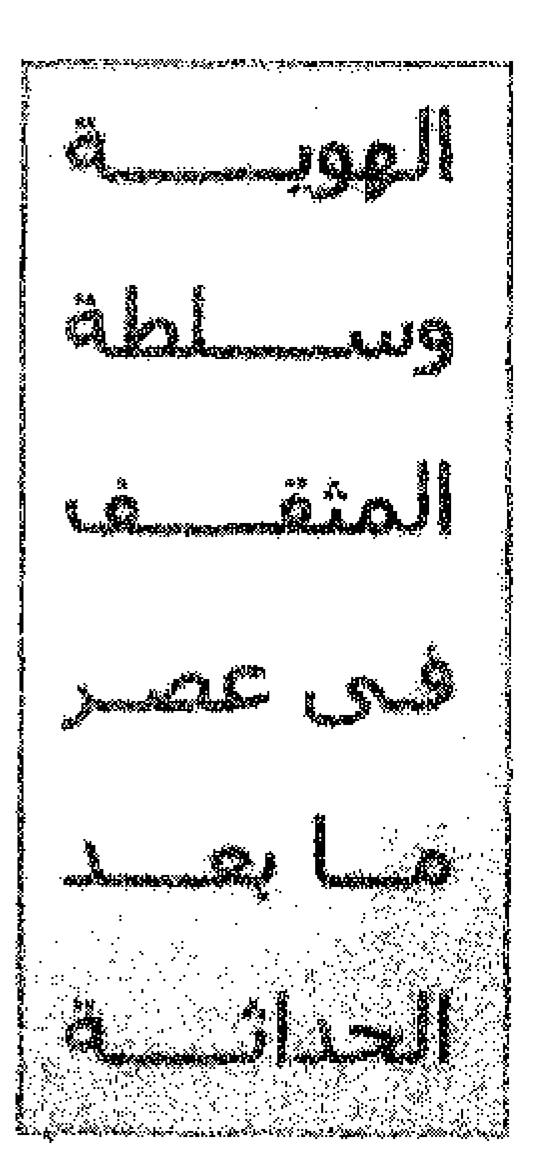

ميريت
للنشر والمعلومات


سؤال الهوية




الهوية
وسلطة
المثقف
فى عصر
ما بعد
الحداثة

شريف يونس

سؤال الهوية

الهوية وسلطة المثقف فى عصر ما بعد الحداثة

سلسلة الهوية

إشراف: د. سيد البحراوى

سؤال الهوية

الهوية وسلطة المثقف
فى عصر ما بعد الحداثة

شريف يونس

ميريت للنشر والمعلومات

المدير العام : محمد هاشم

الطبعة الأولى

القاهرة ١٩٩٩

غلاف وإخراج

شريف يونس

لوحة الغلاف : "عارية تهبط السلالم" رقم ٢ (١٩١٢) للمصور الفرنسى مارسيل دوشامب(١٨٨٧ - ١٩٦٨) .

رقم الإيداع / ٩٩/٢٧٨٥

ميريت

سؤال الهوية

شريف يونس

المحتويات

مقـــــدمة

"إن البشرية لا تطرح على نفسها إلا المشكلات التى تستطيع أن تحلها"

كارل ماركس ، مقدمة نقد الاقتصاد السياسى

من البديهى أن المثقف يكتب لينشر ، وينشر ليؤثر على مواقف القراء . ولكن هذه البديهية أقل ما يقال عنها أنها غير دقيقة . فكثيرا ما ينشر كاتب المقال بالذات قبل أن يكتب !! فقد تُطرح عليه المساهمة فى ندوة أو محور من محاور مجلة يحدَّد موضوعها أو موضوعه سلفا من جانب "مسئولين ثقافيين" فى الجهة التى تنظم الندوة أو تصدر المجلة . أما إذا بادر بنفسه وكتب مقالا ، فقد لا يجد له دورية تنشره ، ولا تجمعا ثقافيا يلقى فيه بحثه ليُناقَش . وإذا افترضنا أن الكاتب نشر شيئا على نفقته الخاصة ، فإن ذلك لا يؤدى بالضرورة إلى توزيع كتابه أو دوريته بالفعل ، فالتوزيع بدوره فى قبضة مؤسسات محددة . وحتى إذا تم توزيعه فمن الممكن أن يقابَل بالصمت التام إذا كان موضوعه واتجاهه لا يستهوى عددا من المثقفين من أصحاب المنابر الكبرى .

ذلك كله لأن إنتاج الثقافة عموما إنتاج اجتماعى ، مثله مثل كل إنتاج آخر، فلا هو يتميز بسمو خاص ولا هو نشاط محلق فى السماوات العليا وعالم الحقائق السرمدية ، فهو يدخل بالضرورة فى شبكة اجتماعية واسعة لإنتاج وتداول واستهلاك الأفكار ، يمكن أن نسميها "سوق المعنى" .

ووفقا لأوضاع "سوق المعنى" فإن الكاتب ، قبل أن يتوجه للقراء ، يتوجه

لزملائه من الكتّاب : فهو مشغول بالرد على ما يطرحونه أو تأييده أو إلقاء مزيد من الضوء عليه قبل أن ينشغل بالجمهور . أو إذا شئنا الدقة قلنا أنه يتوجه لجمهوره وفي ذهنه دائما هؤلاء الزملاء الذين يتوجهون لنفس الجمهور .. وخصوصا خصومه منهم : هؤلاء الذين يعتبر أطروحاتهم "خاطئة" أو "مضلّلة" أو "مدمرة للقيم والمثل" التي يؤمن بها ، إلى غير ذلك من الاتهامات التي تثور دائما والتي تشكل جزءا لا يتجزأ من واقع الإنتاج الثقافي .

ويشبه الأمر إلى حد كبير المنافسة بين الشركات . فكل شركة وإن كانت ترغب قبل كل شيء في البيع "للجمهور" ، والجمهور وحده ، فإنها لكي تحقق ذلك عليها أن تراقب بعين يقظة ماذا تفعل الشركات المنافسة .. ما الذي أدخلته من تعديلات ناجحة على منتجاتها ، وما هي وسائل الدعاية التي تستحدثها ... الخ . وإذا كان ثمة فارق فهو بالتأكيد أن سوق الثقافة هو "سوق للمعاني" ، لا للسلع .. أو أن سلعه هي المعاني . ومكافأة المنافسة فيه ليست أموال القراء ، ولكن عقولهم . ليس المثقف منزه عن الغرض طبعا ، ولكن مكافأته الأولى ، حتى وهو يريد المال أيضا ، هي الشهرة ، هي انتشار أفكاره والتفوق على الخصوم الثقافيين ومؤسساتهم وأهدافهم . وكما تدعي الشركات — بغير نجاح كبير — أنها تريد "إسعاد" المستهلك ، يدعي المثقف — بنجاح أكبر بكثير — أنه يخدم الحقيقة ، وينير العقول ، ويهدى البشر . وكما تدعي الشركات ، حتى إذا كانت تنتج أفخر السلع ، أنها تنتج للجمهور عموما ، يدعي المثقف ، خصوصا عندنا ، أنه يتوجه للشعب أو الأمة أو المسلمين ، ويتغافل عن واقع الحال في سوق الثقافة الذي ما زال في بلادنا نخبويا إلى حد كبير ، في ضوء الأمية الواسعة على الأقل .

أيا كان الأمر فإن هذه المجموعة من المقالات لا تولي اهتمامها الأساسي للادعاءات الشائعة للغاية عن "قوة الكلمة" ، برغم الصحة النسبية لهذه المقولة التي لا يجرؤ المثقفون عادة على تحليل أبعادها ، ولكنها تسلط الضوء على الثقافة كمهنة ، والمثقف كوضع اجتماعي متميز ، وكعضو في صفوة تنتمي بشكل أو

بآخر إلى الصفوة الحاكمة – سواء كانت تؤيـد الحكم أو تعارضـه أو حتى ترفـع السلاح ضده . وتمثل هذه المقالات محاولة لتشريح واقع هذه الصفوة والمرتكـزات التى تجمعها بالصفوة الحاكمة ، وعلى رأسها ما أسميه ثقافة الهوية ، وكشف أبعاد وأسس تلك الأكاذيب الشائعة عن دور المثقـف وأهميتـه واستقلاله وتعبيره عن الوطن أو الشعب أو الدين أو المطحونين ... إلى آخر ذلك .

وجدير بالذكر هنا أن هذه المقالات تشير إلى فئتين مختلفتين من النـاس ، همـا المثقفين والإنتليجنسيا . ونظرا لتعدد التعريفات المتداولة يجب أن نبدأ هنـا بالتنويـه بأن المقصود بالإنتليجنسيا – على خلاف معظم التعريفات المتداولة – فئة أوسع بكثير من فئة المثقفين ، تشمل كل القائمين بعمـل ذهنى ، إبداعى أو تنظيمى أو مهنى ، مثل الأطباء والمدرسين والمحاسـبين والمهندسـين والكتـاب وموظفى الدولـة وكذلك طلبة الجامعات والمعاهد العليا باعتبار مستقبلهم . بينمـا يُقصـد بـالمثقفين تلك الفئة التى تعمل على وجه التحديد بالكتابة والخطابة ، سواء باختراع الأفكار أو شرحها أو اختصارها وتبسيطها أو نقدهـا ، مـن الكتّاب والصحفيـين ومعدّى البـرامج الإذاعيـة والتليفزيونيـة والفنـانين وخطبـاء المسـاجد والدعـاة وأسـاتذة الجامعات ، بصرف النظر عما إذا كانوا تقدميين أم رجعيين ، أصوليين أم تنويريين، حكوميين أم معارضين . كما تفـترض هـذه المقـالات أن المثقفين يشـكلون داخـل الإنتليجنسيا صفوتها élite ، وأن الإنتليجنسيا عمومـا فئـة اجتماعيـة لهـا مصـالح خاصة بها ، وأن فئة المثقفين ليسـت مجـرد "مُعبِّر" عـن فئـات اجتماعيـة أخـرى ، ناهيك عن أن تكون ، حسب الأفكار الشائعة عندنا ، معـبرة عـن أفكـار سـرمدية مثل دين أو وطن . وبالتالى فإنها تنزع عنهـا هالـة "المتزهين عـن الأغـراض" التـى كانت دائما محل تقديس داخل كل اتجاه ثقافى على حدة (مع محاولة تلطيخ أنصار الاتجاهات الأخرى طبعا) .

غير أن الموضـوع الأساسى لهـذه المقـالات ليـس هـو "المثقـف" ، ولا حتـــى الإنتليجنسيا ، بل الهوية التى تُطرح بعناوين متعـددة يشـيع منهـا الآن الخصوصيـة

والأصالة .. الهوية باعتبارها بؤرة صراعية مركزية فى تاريخ الثقافة فى مصر حتى وقتنا هذا . وفى حدود علمى تطرح هذه المقالات إجابة جديدة على سؤال الهوية. فبدلا من الدخول فى صراعات الهوية بالانحياز لفكرة الهوية المصرية أو العربية أو الإسلامية أو مركب ما منها ، تتجه المقالات إلى تعرية مفهوم الهوية بمجمله ، فتحلله كبؤرة صراعية ، أى كمفهوم مشترك بين أطراف متعددة متصارعة يحرص كل طرف منها على امتلاكه ، بالادعاء بأنه وحده الذى يمثل "حقيقته" ، أى حقيقة الهوية . وتبين المقالات كيف يؤدى تكوين مثل هذه البؤرة الصراعية إلى استبعاد قضايا معينة ، لحساب قضايا أخرى ، وكيف يؤدى ذلك إلى دعم موقف كل طرف من الأطراف المتصارعة . فمن خلال الاتفاق على أهمية الهوية كموضوع للصراع يتم استبعاد غير المشاركين ، واعتبارهم خارج المجال الثقافى "الحق" برمته ، أو خونة ، أو ... الخ . وبالمقابل يستمد كل طرف من أطراف الصراع السائد أهميته كمدافع عن "الحقيقة" مما يشترك فيه مع خصومه الذين يقول عنهم أنهم "يشوهونها" أو "يدمرونها" ، ويدمرون معها مستقبل الوطن ، أو العقيدة ، أو الشعب ، أو المقهورين ، وما إلى ذلك .

وإذا كانت البؤرة الصراعية تكاد أن تكون قانونا عاما للمجال الفكرى والأيديولوجي وغيرهما ، كما سأحاول أن أوضح فى التعقيب الختامى ، فإن احتلال الهوية لموقع البؤرة الصراعية الرئيسية فى الثقافة فى مصر مُحمَّل بمشكلات عديدة ، أهمها تكريس الأوهام حول الدور التمثيلى للمثقف ، باعتباره حارس الهوية المقدسة ، وتكريس مبدأ الوصاية على الجمهور ، سواء بادعاء أنه الابن الأصيل للهوية التى يدافع عنها المثقف أو بالمطالبة بحمايته من "التأثير الهدام" للاتجاهات الثقافية الأخرى ، باعتبارها مدمرة لهويته ، وبالتالى ، وفقا لأطروحات الهوية المختلفة ، لمصيره . وعلى ذلك فإن بؤرة الهوية الصراعية تتميز بأنها روح نخبوية وسلطوية ومتسلطة ، وبالتالى فائقة التسييس ، بمعنى أن اهتمامها الأول مركز على الدولة وثقافتها ، لا على الناس ؛ وعلى السلطة ، لا

على الثقافة ؛ إلى حد تسييس الآداب والفنون – الذى أصبح يعتبر أمـرا بديهيـا . وأعتقد أن هذا التسييس الفائق هو المسئول عن جانب كبير من مشكلات الثقافـة التي كثر انعقاد المجامع لمناقشتها بلا نتيجة .

ولا أزعم أنني الوحيد الـذى لاحظـت هـذه المشـكلة ، فالمشـكلات الكـبرى ليس من طبيعتها أصلا أن تتضح فجأة لفرد ما .. بل يكون ظهورها علـى السـطح ظاهرة تؤذن بحلها بوجه أو بآخر .. أو كما يقول ماركس : "أن البشرية لا تطرح على نفسها سوى المشكلات التي تسـتطيع أن تحلهـا" . والمعتـاد تاريخيـا أن "بومـة مينرفا تحلـق" – كمـا يقـول هيجـل – "عنـد الغسـق" ، بمعنـى أن إدراك الظـاهرة يترافق مع موتها . وإذا كان عديـد مـن الكتـاب قـد تنبهـوا لخطـورة هـذه البـؤرة الصراعية فإن المنحى الذى تتخذه هذه المقالات يختلـف اختلافـا جذريـا ، فهـي لا تسعى لعقد مصالحة بين مختلف أيديولوجيات الهوية المتصارعـة ، مـع الإبقـاء علـى مفهـوم الهويـة ذاتـه سـليما لا يُمَـس ، بـل تسـعى إلى تفكيـك المفهـوم نفســه ، وتفترض أن عيوبه متأصلة فيه .. كما تفترض أن ثمة ظـروف تاريخيـة تسـمح الآن بالبـدء فـى هـذا المشـروع الضخـم ، الضـرورى لجعـل الثقافـة فى مصـر عصريـة ومنفتحة ، وتخليصها من الكثير من "العُقَد" المتأصلة فيها تاريخيـا . أمـا علاقـة هـذا التوجه بالليبرالية الجديدة فسوف يُناقش في القسم السياسي من التعقيـب الختـامي

❖

أما عن هذه المقالات فقد آثرت أن أعيـد نشـرها كمـا هـي ، عـدا تعديـلات أسلوبية طفيفة للغاية ، لأنها تمثل فى أغلب الحالات اشتباكا مع قضايا طُرِحت فى أوقات معينة ، وتحتفظ بالتـالي بأهميتهـا "كشـهادة" علـى موقـف متغـير مـن هـذه القضايا . فضلا عن أننـي وجـدت أننـي إذا أردت أن أطورهـا ستتحـول غالبـا إلى شيء آخر ، قد يكون أكثر اتساقا ، ولكنه أقل حيوية . ولكن لأغـراض الاتسـاق حرصت على إعادة صياغة النتائج المنهجية والسياسية فى الخاتمـة التعقيبيـة . ومـع

ذلك يوجد استثناء وحيد .. هو مقال "ستة دروس فى التكفير" ، لأن ما نُشر بالفعل هو مسودته ـ التى حالت ظروف دون تصحيحها . وقد احتفظت له بنفس العنوان برغم أن "الدروس" أصبحت بعد التعديلات سبعة !

وقد رتبت المقالات لنفس السبب ترتيبا تاريخيا حسب وقت كتابتها ، لا وقت نشر ما نُشر منها ـ أما إذا أراد القارئ أن أساعده على تصنيفها موضوعيا ، فيمكن القول بأن مقالىّ "الوداع الأخير للحرس القديم" (المتفائل بالمناسبة أكثر من اللازم !) و "ستة دروس فى التكفير" ، يُعتبران أكثر المقالات شمولا وتجريدا فى تناول أيديولوجيات الهوية فى علاقتها بالمثقف والسلطة والنزعة النخبوية وطبيعة وأوضاع الإنتليجنسيا المصرية ـ ويحتوى المقال الأول على عرض سريع لتاريخ أيديولوجيات الهوية على النمط الذى أنتجته فئة الإنتليجنسيا المصرية ، وأسباب الأزمة الممتدة الحالية التى تواجهها .

أما مقال "اليسار الماركسى فى ظل الناصرية" ، فيتناول علاقة الماركسية المصرية بأيديولوجية الهوية الوطنية ، ويشاركه فى ذلك مقال "حول الحركة الطلابية فى مصر فى السبعينات" ، الذى يهتم بصفة خاصة بدراسة أسباب احتلال الطلاب مرة أخرى لمقدمة المسرح السياسى وطبيعة التكوين الأيديولوجى لهذه الحركة وأسباب سقوطها التاريخية .

أما مقالىّ "مأزق التنوير بين السلطة والأصولية الإسلامية" و"أوهام التنوير" فيتناولان طبيعة التنوير المصرى وعلاقته بالسلطة وطابعه النخبوى . ولما كانا ، زمنيا ، من أوائل المقالات فإن قضية الهوية لا تحتل فيهما موقعا بارزا . ويتناول مقال "نمطان من المثقف فى عصر ما بعد الحداثة" مشكلة نخبوية الإنتليجنسيا المصرية فى مقارنة مع طرح ليوتار لمشكلات الثقافة فى عصر ما بعد الحداثة ، وهى مقارنة تشمل نقدا لموقف ليوتار أيضا .

وإذا كان ليوتار يمثل نموذجا للدفاع الليبرالى عن الثقافة فى مواجهة العولمة فإن المقالات الثلاثة الباقية تقدم نماذج ومحاولات لاستكشاف أنماط المقاومة

الممكنة لسيادة أيديولوجيات الهوية . فـ"رسالة إلى هشام قشطة" يطرح استراتيجية تسمى "الانسحاب الإيجابي النشط" من معارك الهوية والتكفير ؛ ويقدم مقال "انبعاث الفينيق" (الكوميدى بعض الشيء !) تطبيقا ممكنا لهذا التصور . أما المقال الأخير : "الحلم والواقع" ، فيناقش نقد أروى صالح لحركة السبعينات الماركسية وأيديولوجيتها ، ويقدم ما يمكن أن يسمى "نقد النقد" ، بهدف تطوير أطروحاته المهمة للغاية إلى نهايتها ، ويطرح أيضا موقفا يسميه مؤقتا موقفا "شبه مسيحى" تجاه المأزق الذى يواجه كل متمرد على الثقافات النخبوية ، الهوياتية وغيرها .

❖

نأتى إلى مسألة الديون الفكرية ...

فلما كانت هذه المقالات قد كُتب معظمها للنشر فى إصدارات غير دورية فقد خلا أغلبها من الإشارة إلى مصادر ما ورد بها من أفكار . فالأفكار ، مثل المثقف ، تولد فى عالم خاص بها ، وفى تفاعل معه .. فلا توجد فكرة بلا جذور وأصول فى مجمل عالم الأفكار المتداولة فى لحظة بعينها .

وسوف يلاحظ القارئ بالطبع أثر مجمل أفكار ما بعد البنيوية ، وبصفة خاصة أعمال ميشيل فوكو ، وكتاب ليوتار : الوضع ما بعد الحداثى ، وبعض أفكار بورديو . غير أنه ينبغى التنويه أيضا إلى تأثير ماركس ، ليس فقط من حيث استخدام بعض مصطلحاته ، ولكن أساسا منهجه كما أفهمه . وأقصد هنا على وجه التحديد مبدأ نبذ الميتافيزيقا ومبدأ تحليل الأفكار فى سياقها الاجتماعى الشامل .. وفوق ذلك كله مبدأ التفسير الشامل ، الذى أعنى به التخلى عن التقييم بطريقة الصح والخطأ لصالح تفسير "الوعى الزائف" ذاته ، باعتباره واقعا له مبرراته . فبالنسبة لى مازال "رأس المال"، والفصل الأول منه خصوصا ، وتحليل "فيتيشية السلعة" بصفة أخص ، صفحات ملهمة لأى موقف نقدى ينطلق من الرغبة فى الفهم ، لا من تحمس أرعن على نمط ثقافة الهوية . وبالطبع فإن هذا التأثر لا علاقة له بالماركسية المحلية التى تحولت - بحكم عادة متأصلة فى الثقافة

المصرية – إلى دين لدى البعض يتمحور حول فكرة الصراع الطبقي ويمارس وجوده الفكرى بمنطق صراع المؤمنين ضد الكفار .

أما بالنسبة للأفكار الواردة حول تاريخ الإنتليجنسيا المصرية والتحليل التاريخى عموما فقد تأثرت بشأنها – فضلا عن فوكو – بأعمال تيموثى ميتشل المترجمة ، وكذا كتاب الباحث الهولندى رول ماير بعنوان "البحث عن الحداثة" (ترجمته قيد النشر) ، عن تاريخ الفكر اليسارى والليبرالى فى مصر بين عامى ١٩٤٥ و ١٩٥٨ . يضاف إلى هذه المصادر المكتوبة رواية ميلان كونديرا .. "كائن لا تُحتمل خفته" ، التى تحمل سطورها آثار السياط التى أصابت الإنتليجنسيا الحديثة على يد الأنظمة التى كانت تحكم بلدان المعسكر الشرقى .

وسوف يلاحظ القارئ بسهولة "غربية" مصادر ثقافتى ، وليس فى ذلك ما يُخجل ، بل هو فى واقع الأمر ضرورة لأى كتابة تحليلية معاصرة أيا كانت ، لأن الثقافة الإسلامية ، من حيث هى مصدر للمنهج ، لا للقيم ، ثقافة تنتمى إلى العصور الوسطى ، يسودها الطابع الفقهى الذى يهدف بصفة أساسية إلى استنطاق النص بغرض إصدار أحكام الصح والخطأ ، وبالتالى التمجيد والإدانة ، الكفر والإيمان ، الثواب والعقاب ، الطاعة والمعصية ، ولا يخطر بباله أصلا فكرة تفسير ما يعتبره خطأ ، بصرف النظر عن كل ادعاءات "أسلمة العلوم" . ومع ذلك فقد ورثت هذه المقالات جانبا من النبرة الدعائية العالية المميِّزة لإنتاجنا الثقافى ، فضلا عن ميل ، أرجو أن يكون ضئيلا ، لتحويل الأفكار إلى أديان مقدسة !!

يضاف إلى هذه المصادر ثلاثة علاقات مهمة ؛ علاقتى بصديق العمر عادل العمرى ، الذى ساهم مساهمة كبيرة فى بناء أفكارى فى "مرحلة الصبا" ، وكان أول من لفت انتباهى إلى أهمية دراسة الإنتليجنسيا المصرية كفئة اجتماعية مستقلة ، بالإضافة إلى أننى بلورت أفكارى الجديدة المطروحة فى هذه المقالات من خلال حوار أو صراع فكرى ممتد معه عبر الخطابات بشأن منهج هيجل ومناهج ما بعد البنيوية .

أما العلاقة الثانية فهي علاقة فكرية ممتدة بسيد قطب ، الذى قرأت أغلب ما كتبه وكُتِب عنه فى إطار إعدادى لرسالة ماجستير عنه وعن أثره فى الفكر السياسى فى مصر . فقد راعنى ، برغم الاختلاف الأيديولوجى الكبير عنه ، حجم التشابه فى الأسس الذهنية العامة بيننا ، أو ما يمكن أن أسميه الآن البؤرة الصراعية الحاكمة للثقافة المصرية ، أو ، من ناحية أخرى ، "ذهنية شعب الله المختار" ، التى آمل أن يُتاح لى أن أتناولها يوما ما . فكان نقدى له نقدا ذاتيا فى ذات الوقت ، وكانت هذه العلاقة التى استمرت ثلاث سنوات تجربة ثرية بالفعل، تليق بالاتصال الممتد بهذا الكاتب الكبير .

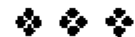
والعلاقة الثالثة هى علاقتى بزوجتى نشوى ، التى التفتت مبكرا بحكم اتجاهها إلى دراسة "مفهوم السلطة عند ميشيل فوكو" إلى أعمال مفكرى ما بعد البنيوية ، فساهم حوارى الممتد معها فى تغيير كثير من أفكارى السابقة . يضاف بالطبع إلى هذه العلاقات ديون كثيرة أعجز عن حصرها تتمثل فى مناقشات عديدة مع المثقفين الأصدقاء حول عديد من مشكلات الثقافة والمنهج والواقع الثقافى المعاصر فى مصر .

❖

أخيرا .. أجد أنه من الضرورى هنا أن أوضح أن المشروع العام المطروح من خلال هذه المقالات ، وهو تفكيك مفهوم الهوية ، لا يعنى على الإطلاق تدمير الهوية ذاتها .. لعدة أسباب ، منها أن الهوية ، أو بالأدق الهويات المتعددة ، غير قابلة للتدمير أصلا .. إلا إذا وافقنا على وجهة نظر مثقف الهوية التى توحد بين الهوية ومفهوم معين عنها .. وهى وجهة نظر سعت هذه المقالات إلى بيان مدى سلطويتها ونخبويتها . غير أنه إذا كانت الهوية غير قابلة للتدمير فإنها قابلة دائما للتغير المستمر ، الذى يحدث شاء المرء أم أبى .. فلا هى سرمدية ولا خالدة ولا حتى واحدة فى أية لحظة بعينها . وإذا تصورنا جدلا أن مصر هى بالفعل كيان واحد متحد متجانس ، فإنها بالمقابل تنفرد بتجربة تغيير دينها ولغتها وثقافتها أكثر

من مرة ، دون أن يعنى ذلك بالضرورة تدمير البشر أنفسهم أو مستقبلهم أو مصالحهم ، أو حتى شعورهم بانتماءات ما . فالهوية حدث من أحداث التاريخ ، لا هو متعالٍ ولا سرمدى ولا منتمٍ "للطبيعة" .. بل هو شىء تجرى صناعته وإعادة إنتاجه فى شروط تاريخية معينة .

إن ما يرمى تفكيك مفهوم الهوية إلى تدميره هو نمط ثقافى يختار هوية ما ويحولها إلى شعار سياسى/ أيديولوجى ، ويقيم حولها معسكرات دفاع . والتحدى الذى يطرحه هذا الكتاب هو إمكانية أن نفكر بغير ادعاءات امتلاك الحقيقة ، وأن نمارس الفعل السياسى/ الأيديولوجى بغير ادعاءات القيمة المطلقة للهوية .. وهو ما ستناقشه الخاتمة التعقيبية . أما أوجه نقد مفهوم الهوية (بمعنى التفسير) فسيجدها القارئ فى المقالات ذاتها .



١ مأزق التنوير بين السلطة والأصولية الإسلامية
تحليل عام

آن الأوان لإلقاء نظرة فاحصة على تلك الظاهرة التى نشطت فى السنوات الأخيرة والتى أسمت نفسها "التنوير" أو "التنوير الجديد" . وليس ذلك لمحض مرور وقت كاف على نشاطها العلنى، أو العلو الملموس لصوتها فى منابر حكومية وغير حكومية فحسب ، ولكن للكشف عن جذور التدهور الخطير الذى صحب الظاهرة منذ البداية ذاتها ، والذى ترافق مع علو صوتها .

ذلك أن التنوير الجديد فى مصر ، الذى بدأ محتجا على التحالف غير المعلن بين السلطة فى عصر السادات وبين الإسلام السياسى والأصولية الإسلامية عموما، كشف فى مجريات الصراع عن طاقة محدودة للغاية ، سواء لمواجهة النظام وإنجاز تنوير حقيقى ، أو مواجهة الأصولية الإسلامية .. ومحصلة جهوده ، والتى تعبر تماما عن طابعه ، هى الوثوب على الفجوة التى قامت بين الأصولية والسلطة مع احتدام الصراع بينهما ، والارتماء فى حضن السلطة لترفع عنهم خطر شيطان الأصولية الرجيم ، بمقابل غير معلن ، هو التحرك فى إطار خطة النظام ، التى هى ليست بخطة تنويرية بأى حال من الأحوال .

وهكذا فإن جهود السادة أقطاب التنوير المعاصر أصبحت تدور حول محورين أساسيين : رفع راية الوطنية فى مواجهة راية الأصولية ، بل وتقديم هذا التفسير (غير الفقهى) بوصفه "التفسير الصحيح" للإسلام فى مشهد غريب لا يقنع أحدا . وجمعا بين المحورين فقد اجتمع السادة مثقفو التنوير ووقعوا بيانا يندد بمحاولة

اغتيال الأديب الكبير نجيب محفوظ ، دمغ المتورطين في المحاولة بأنهم "أعداء الأديان والأوطان" . وتأكيدا على هذا التوجه الأيديولوجي حرص البيان على الإشارة إلى الإسلام السياسي الراديكالي باسم "الإرهاب المتستر بالدين" . وبمعنى أوضح ، فقد تطوع هؤلاء السادة في مشهد كوميدي عجيب بتعيين أنفسهم فقهاء للإسلام ، يقدمون "تفسيرا صحيحا" . أما العلمانية ، جوهر التنوير ، فقد تاهت في الزحام ، وما لها من ولي ولا نصير !!

والعلمانية ، حتى لا ننسى ، هي ذلك المبدأ الذي ينادي بفصل الدين عن الدولة وعن التعليم العام ، وتحويل الدين ، كل دين ، إلى شأن خاص بالفرد ، وكفالة حرية العقيدة ، بمعنى حق الأفراد في تغيير عقائدهم كيفما شاءوا ، دون اعتبار ذلك إخلالا بالنظام العام ، ومن ثم رفض ادعاءات أتباع أي دين أو ملة بأن من حقهم فرض تصوراتهم الخاصة على المجتمع . وهي مطالب لا يستقيم طرحها دون طرح أساسها الفكري ، الذي ينطلق من رؤية إنسانية غير لاهوتية للعالم ، تحرر الفرد من الخضوع للقهر باسم الغيبي والمطلق والمقدس ، وتأكيد مسئولية الإنسان عن عالمه ونظامه الاجتماعي – بأوسع معنى للكلمة – وبالتالي رفض الأصوليات الدينية على اختلافها . وأخيرا فإن العلمانية ترى في هذه المطالب أو تلك الأسس الفكرية لا مجرد مبادئ صحيحة في حد ذاتها ، بل ترى فيها شروطا ضرورية للتقدم التاريخي ، وتحرير البشر من أشكال القهر والوصاية الفكرية ، وتمكينهم من بناء عالمهم بحرية ، ومن التحقق والازدهار .

وفي ظل النظام العلماني ، لا يجوز للدولة أن تستند إلى مرجعية دينية من أي نوع ، ولا يجوز لها أن تحجر النقاش الحر حول الأديان والعقائد ، بل وتحمي حق نقدها . وفي إطار واقعنا المعاصر فإن المسألة الجوهرية هي مطلب تحرير الفكر والممارسات السياسية والاجتماعية من الأديان ، أي من التقيد بأي مرجعية دينية.

والحال أن التنوير المصري المعاصر أصبح شاغله الأساسي هو بالذات التهرب من هذه المسألة .. بل يبدو أنه قد نسيها أصلا !! ولا أدل على ذلك من أن

التنوير المعاصر ، وهو يلود عن فرج فودة أو نصر حامد أبو زيد أو نجيب محفـوظ لدى تعرضهم للإرهاب - المسلح وغير المسلح - مـن جانب الأصوليين ، فشـل في الدفاع عن حريتهم المطلقة في التعبير ، وجنح بالمقـابل إلى الدفـاع عـن صحـة إسلامهم ، الأمر الذى يعنى التسليم الضمنى بحق الأصوليين فى قتل المرتدين عـن الإسلام (ذلك طبعا لأن الكفر بالمسيحية أو أى دين آخر لا عقـاب عليه أصـلا ، بل يثاب المرء عليـه فـي الدنيا، وربما فـي الآخـرة أيضـا!) ، وهـو مـا لا يسـاوى فحسب التنصل من مبدأ حرية العقيـدة ، والعلمانيـة ، ولكنـه يعنـى أيضـا انعدام القدرة على الدفاع عن حرية الفكر ، التى هـى أولى الحريـات اللصيقـة بأشـخاص التنويريـين ، نـاهيك إذن عـن الحريـات الأعـم ، أو مطلـب التنوير الأيديولوجـي الحقيقي على نحو ما سنرى .

وإزاء هزال التنويـر المعـاصر فقـد رأت هيئـة الكتـاب أن تسـتدعي الموتـى - كُتاب التنوير القدامى - لينوبوا عن الأحيـاء فـي مواجهـة الأصوليـة ، فـأصدرت سلسلة "المواجهة" بين الأحياء والأموات ! وحتى فـي هـذه الحـدود فقـد رأت أن تحذف من نصوص الموتى التنويرية ما يتخطى قدرتها هي على "المواجهة" .

وبصرف النظر عن الطبيعة المراوغة لنصوص التنوير القديمة نفسها فإن التنوير ليـس معركـة نصـوص وإنمـا معركـة سياسـية - اجتماعيـة - أيديولوجيـة حيـة ، والأصولية لا تستمد قوتها من إعـادة طبـع ابـن كثـير وإنمـا مـن أعمـال مفكريهـا الأحياء الذين يطرحون إجابات أصولية على قضايا الواقع المعاصر ، وفي إطار هذا الطرح تأتي استعادة أفكـار ابن كثـير أو غـيره . والحـال أن العلمانيـة المعاصرة تتجنب بالذات الاشتباك مع جوهر الطرح الأصولى ، سواء في كتابات حسن البنا أو سيد قطب أو الغـزالي أو غـيره مـن المشـايخ ، اللهـم إلا مـا يمكـن تصيـده مـن عباراتهم مما يصدم الرأى العام ، سواء أكـان يصـدم بديهيـات الإسـلام الشـعبي ، كالتكفير ، أو الأفكار الوطنية . أما جوهر مفهوم العلمانية، كما أوضحنـاه ، فـلا يجرى الدفاع عنه إلا بشكل ملتوٍ ، وفـي أقصـى الحـالات ، حالـة الدكتـور فـؤاد

زكريا ، عن طريق محاولة إيضاح تناقضات كامنة فى فكرة الحاكمية . وسوف تكشف هذه الحالة بالذات كيف أن هذا "اللف والدوران" ليس من شأنه أن يجنبنا الاصطدام بحائط الحاكمية . فردا على طرح الدكتور فؤاد زكريا فى ندوة قديمة بعنوان "الإسلام والعلمانية" ، ومؤداه أنه لا مفر من أولوية العقل على النص ، حيث أن حكم الإسلام لا يخرج عن كونه حكما بشريا مبنيا على تأويل للنص ، أوضح القرضاوى وآخرون أن هذا لا يمنع من أن الحكم البشرى استرشادا بالنص الإلهى يظل أفضل من الحكم بغير هذا الاسترشاد ، وأن الإسلام يأمر بهذا الاسترشاد ، وهو أمر صادر ممن هو أعلم بالبشر ، وأن القدرة على التأويل ليست مطلقة وإنما لها حدود يعرفها "أولو العلم" .

وفضلا عن ذلك ، فإن القول بمطاطية مطلقة فى تأويل النصوص من شأنه أن يجرد المطلب العلمانى ذاته من أى معنى ، فإذا كان التأويل مطلق القدرة، فهذا يعنى الهبوط بالنص الأصلى إلى مرحلة العدم . والحال أنه ما من عاقل يطالب بتنحية حكم العدم . وحقيقة الأمر أن الطرح العلمانى إنما يريد أن يتخلص من حاكمية النص عن وعى وإدراك كاملين بمخاطر محتواه ، وهو محتوى تشكل تاريخيا عن طريق الفقه . فالإسلام فى تفسيراته السنية والشيعية والخارجية على حد سواء دين ودولة . والأصولية بمعنى إخضاع مجمل الكيان الاجتماعى لأحكام فقهية أمر يلقى اتفاقا يمتد من الأزهر وحتى "التكفير والهجرة" . ومع اعتقادى بأن الخلافات بين مختلف اتجاهات التيار الأصولى هى اختلافات وصراعات حقيقية وليست صورية ، فإن هذه الاتجاهات تشترك فى تبنى قيم معينة تقوم على إهدار الحريات والفردية والمواطنة ، وتنطلق من نظرة سلطوية نخبوية للمجتمع ترمى إلى إخضاعه لرؤيتها التى تعتبر الإسلام فى المقام الأول مبدأ شاملا لتنظيم كل مناحى الحياة الاجتماعية يتعين فرضه فرضا ، بالإضافة إلى بث روح الوسواس القهرى عن طريق الحث على الخوف المتواصل مما يسمى المعاصى ، والترويج لأداء عبادات وآداب لا تنتهى ، تحكم كل تفاصيل الحياة ، بدءا من دخول دورة المياه والسلوك

داخلها ، فضلا عن الروح التجارية المنفعية التى تقوم على تنمية غرائز الخوف والطمع فى علاقة الإنسان بربه ، وامتدادها لعلاقته بأقرانه من البشر . ذلك كله بالإضافة إلى المحتوى التفصيلى للتفسير السائد الذى يعادى حرية المرأة ويؤيد النظام الطبقى للمجتمع والاستبداد السياسى والفكرى . وبالطبع فإن ثمة حسنات، مثل رفض النزعة العنصرية ، وعديد من التوجهات الأخلاقية الخيرة ذات الطابع الإنسانى . غير أن الفصل بين هذه المجموعات من المحتويات والسمات لا يمكن أن يتم عن طريق الانتقائية ، وإنما يتطلب أصلا رفضا صريحا للمبدأ الجوهرى للأصولية ، وهو حاكمية النص ، بوصفه فى حد ذاته إخلالا بقيم الحرية والفردية والمواطنة والنزعة الإنسانية عموما ، ثم الانتقاء من القيم المطروحة على الأساس الراسخ لمبدأ العلمانية .

ومن هذا المنطلق فإن على العلمانيين أن يشجعوا محاولات تقديم تفسير ليبرالى للإسلام ، على نمط جهود هبة رءوف أو أحمد صبحى منصور ، على أساس أن هذه الاجتهادات إنما تنطلق من ، وتعبر عن ، الاتجاه العام للتطور التاريخى وتستجيب لمطالب أساسية دشنتها التطورات الاقتصادية متمثلة أساسا فى سيادة نمط الإنتاج الرأسمالى ، والسياسية متمثلة فى الشعارات الجبارة للثورة الفرنسية : الحرية والإخاء والمساواة ، والأيديولوجية متمثلة فى فكر التنوير العقلانى . ومع ذلك ، فهذه الاتجاهات تظل مقيدة بمبدأ حاكمية النص ، وتظل بالتالى مجرد تفسير غير سائد للأسف . ومن منطلق علمانى فإن تأييد مثل هذه التفسيرات إنما يجب أن يقوم على أساس تأييد محتواها التحررى ، وليس بالقول بأنها تمثل "التفسير الصحيح" للإسلام . وبمعنى آخر ينبغى أن نميز تمييزا واضحا بين الإصلاح الدينى والتنوير . إن معركة الإصلاح الدينى إنما تدور حول تطهير الإسلام مما يعتبره المصلحون شوائب تهدد جوهر فهمهم للدين ، فى حين أن العلمانية تنطلق فى هذا الصدد من مبدأ حرية العقيدة بصفة عامة ، ولا شأن لها بمشكلة "التفسير الصحيح" .

بالإضافة إلى ذلك ، فمن المفهوم أن ظهور التفسير الليبرالى لعقيدة ما لا ينشأ من محض أذهان المفكرين ، وإنما يظهر كاستجابة لاحتياجات أساسية يفرضها التطور الاجتماعى العام ، وبصفة خاصة تطور الأيديولوجيا . ومن هنا فإن انتشار هذا التفسير الليبرالى إنما يتطلب لدفعه وجود ممارسة فعلية لحرية العقيدة ، وممارسة واقعية لحق نقد الدين . ومن جهة أخرى فإن حرية العقيدة تعد شرطا ضروريا لسيادة نمط الإيمان القلبى أو الوجدانى ، أى الإرادى الفردى ، لا الإيمان السياسى ، أى الإسلام كحاكمية ، كنظام اجتماعى وسياسى وثقافى مفروض فرضا ، تحميه سلطة الدولة ، وبالتالى الإيمان المنافق ، وعموما مجتمع النفاق الذى نعيش فيه .

أما الممارسة المنافقة للعلمانية الحالية ، فليس من شأنها سوى تأكيد موقفها الدفاعى ، دون أمل فى الخروج منه ، وتدعيم المبدأ الأصولى بالالتفاف الدائم حوله وعدم مواجهته ، فضلا عن اضطرارها للتراجع المستمر كلما تعرضت لابتزازات الأصولية ، التى تثير من حين إلى آخر مسألة تكفير حتى هذه العلمانية المحافظة انطلاقا من مبدأ الحاكمية .

❖

وأحب أن أوضح هنا أن هذا المنطق البسيط الذى عرضت به الموضوع ليس اختراعا جديدا ولا فكرة عبقرية .. ونقاط ضعف التنوير وما يُخفيه خلف شعارات الوطنية والتسامح الدينى ليست اكتشافا . فما فعلت سوى أن كشفت عن المسكوت عنه ، عن "السر" الذى يعرفه الجميع ، أصدقاء وأعداء ، والذى يعرف كل مهتم أن الجميع يعرفونه أيضا !! ومع ذلك يظل "سرا" لا يجوز الإفصاح عنه علنا .

مثل هذا الكتمان ، خصوصا من جانب العلمانيين أنفسهم ، يتطلب تفسيرا . وبداية فنحن نستبعد الاتهام بالجبن الشخصى تفسيرا للمسألة . فعدد لا بأس به من "أعيان" مفكرى التنوير قد أثبت فى مواقف أخرى قدرته على التمسك بمبدأ

ما في مواجهة سجون ومعتقلات وتعذيب أو خنق لحركتهم أدى ببعضهم إلى المنفى "الاختياري" لسنوات . وبدلا من هذا التفسير البسيط سوف نطرح تشريحا لبنية العلمانية المصرية المعاصرة على مستويات ثلاثة ، تفسر في ذات الوقت ظاهرة استخفاء التنوير التي تناولنا معالمها .

والمستوى الأول هو أن الطرح العلماني يحاول بقدر الإمكان أن يقصر نفسه على المستوى السياسي . فهو يرى أن معركته ليست مع الأصولية إلا بقدر ما تشكل أساسا نظريا للإسلام السياسي .. وهكذا يطرح التنوير نفسه ، كما يعرف الجميع ، في مواجهة الإسلام السياسي بالذات . ومن هذا المنطلق يهتم التنوير السائد بصفة أساسية بما يمكن أن نسميه التشهير السياسي ، وينظم نفسه في تظاهرات ثقافية كرد فعل على أعمال القمع المسلحة التي يمارسها تيار الإسلام السياسي . ومن الطبيعي أن تؤدي هذه الممارسة الفكرية إلى قصر المواجهة أكثر فأكثر على مسألة الإرهاب وأساسها الفقهي : التكفير .

بالإضافة إلى ذلك يدافع العلمانيون من حين إلى آخر عن قضايا مثل حرية المرأة أو العدالة الاجتماعية أو الديمقراطية أو حقوق الأقلية المسيحية ، ولكن بغير مواجهة مباشرة غالبا للطرح الأصولي تجاه هذه القضايا ، وبغير رفض صريح لسلطة النص أو لمبدأ إسلامية الدولة والمجتمع . وبمعنى أوضح ، استبعاد الأساس الأيديولوجي الضروري لمثل هذا الطرح إذا أريد له حقا أن يواجه أيديولوجية الحاكمية .

وتكمن ضرورة طرح هذا الأساس الأيديولوجي في حقيقة أن الأصولية تعد في المحل الأول أيديولوجية متكاملة ، أو موقف من العالم ، قبل أن تكون مجموعة من الشعارات السياسية ، والمفهوم المحوري بالأدق ، في هذه الأيديولوجية هو الحاكمية ، الذي يتحدد بمبدأ الطاعة ، الخضوع للنص ، أو تأويلاته المحددة بالأدق، والذي يؤكد نفسه كبديهية عبر سلسلة أوامر تفصيلية لتنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية والأيديولوجية تطرح نفسها باعتبارها تفسيرا مطابقا

للنص ذاته . ويتكامل هذا الطرح كأيديولوجية عبر تجسيده في تفسير للتاريخ ، أو بالأدق كتابات أيديولوجية في التاريخ تحدد مواقف من السلطنة العثمانية أو أتاتورك أو الناصرية ، فضلا عن التاريخ الأوروبي ، بالإضافة إلى الطرح الديماجوجي في أوساط المثقفين لما يسمى "أسلمة العلوم" الإنسانية ، بل والطبيعية أيضا ! وأخيرا يكتمل هذا الطرح في كتابات مباشرة عديدة تدافع عن مبدأ الحاكمية بحد ذاته ، لعل أشهرها كتابات سيد قطب ، تتميز عن الطرح العلماني في أنها تضع نفسها مباشرة في مواجهة صريحة مع العلمانية ورموزها ، فضلا عن رأس حربتها داخل العلمانية ، ممثلا في "الأصوليين الجدد"، الذين يطرحون مبدأ الحاكمية من زاوية ارتباطه بالثقافة السائدة للجمهور ، وبوصفه ، بناء على ذلك طوق نجاة دنيوي للشعوب العربية المقهورة .

وبالمقابل فإن الطرح شبه العلماني لمبدأ التسامح الديني ، أو التفسير اللا حاكمي للإسلام يتزلق على نحو ما رأينا في الحلقة المفرغة لمبدأ تفسير النص ، والإقرار بمرجعيته بشكل غير مباشر . أما البديل الآخر ، وهو مبدأ القومية (المصرية أو العربية) ، فهو عاجز بطبيعته ذاتها عن تقديم بديل مكافئ . ذلك أن مبدأ القومية هو في التحليل الأخير مفهوم سياسي يستند إلى طرح ضعيف عن خصوصية الأمة المعنية . والحال أن أية أمة تحوي بداخلها فوارق ثقافية واضحة ، كما تحوي تشابهات ثقافية أوضح مع جيرانها . والتركيز على حدود معينة للقومية ليس في حقيقة الأمر سوى مشروع سياسي نحو ، أو التقليل من شأن ، خصوصيات الداخل والمبالغة في الخصوصيات بالمقارنة مع الخارج . وفضلا عن ذلك .. فالطرح القومي عموما - كما أشار سيد قطب بحق - طرح متخلف ، وإذا قورن بالمبدأ الأممي الإنساني للإسلام الأصولي (أي الذي يطرح نفسه كرسالة عالمية) يصبح فقيرا للغاية . وبالإضافة إلى ذلك فإن مبدأ القومية بحد ذاته عاجز عن حمل مشروع اجتماعي واضح يقوم على موقف من التناقضات الداخلية في الأمة .. في حين أن الأصولية تطرح من خلال مبدأها (الحاكمية) مشاريع

اجتماعية محددة . وفوق هذا كله أثبتت الأصولية من خلال معاركها مع العلمانيين على اختلاف توجهاتهم قدرتها على تحطيم هذه المتاريس الورقية ، سواء باستيعاب مبدأى القومية والتسامح الدينى داخل الإطار الأصولى (جزئيا) ، أو برفضهما ، انطلاقا من مبدأ الحاكمية . وفى كلتا الحالتين يطرح الأصوليون براحة تامة موقفهم فى إطار محاكمة مبادئ العلمانية من وجهة نظر تفسيرهم للنص . وإذا لزم الأمر فباستطاعتهم ، ببساطة متناهية ، رفع شعارات الجنسية الإسلامية فى مواجهة مبدأ القومية ، ونظرية أهل الذمة فى مواجهة مبدأ المواطنة ، ودفع العلمانيين إلى الدفاع عن إسلامهم ، أو بالأصح أصوليتهم ، وقد وصل الحال ببعض السادة المفكرين العلمانيين إلى الرد على تهمة التكفير بتكفير مضاد ، بدلا من الدفاع عن مبدأ حرية العقيدة ، حتى أصبحنا نسمع بعضهم يصف خصومه "بالمتأسلمين" ، ويجلس على المنصات ليشرح أصوليته الخاصة تفهمه الخاص للإسلام ، ويسعى للظهور بمظهر الفقيه ، ليخفى ، بغير نجاح كبير ، حقيقة العلمانى .. المهزوم للأسف .

وإدراكا من جانب الأصوليين لمدى ضعف الموقف العلمانى ، فإن أعقلهم سوف يسعى ، بدلا من الهجوم ، إلى "تهدئة المخاوف" ، وإطلاق الوعود بالحفاظ على حد أدنى من الحريات فى ظل الحكم الإسلامى المرتقب ، سواء للعلمانيين أو الأقليات الدينية ، وهو موقف طبيعى من جانب أيديولوجية متكاملة تجاه بضع أطروحات واعتراضات جزئية لا ترمى فى نهاية المطاف إلا إلى الدفاع عن جلود فئة محاصرة ، ولا تطرح نفسها أصلا كمنافس كفء ، أيديولوجيا ولا سياسيا .

❖

العلمانية المبتورة إذن قد أصبحت قضية نخبة ، نحلة مضطهدة تمارس تقية مكشوفة تغطى بها على أفكار حكم عليها أصحابها أنفسهم بأنها لا تصلح للتداول العام . جيتو يهودى ، مستقيل سياسيا وأيديولوجيا . وإذا تخيلنا امتداد هذا الخط على استقامته ، فسوف تصبح العلمانية بدورها أصولية جديدة ، سرية،

تمارس مع انعزالها المتزايد "تكفير" المجتمع باسم العقل المجرد والتقدم ، وقد تبحث لنفسها عن "هجرة" تحتمي بها من "الجاهلية الإسلامية" القادمة .

والواقع أن هذا الاتجاه الذى تتجه نحوه العلمانية المعاصرة لا يمكن فهمه بمعزل عن الموقف النخبوى الحاصر للتيار العلمانى ، الذى يتداول فى أوساطه الخاصة ، وعلنا أحيانا ، همّ الرعب من التدين الشعبى التقليدى (المبالغ فى تصوره مع ذلك) . إن التنوير إذا كان يستخفى خوفا ، فإنه لا يستخفى خوفا من السلطة أساسا ، وإنما من هذه "الجماهير" كما يتصورها ، أى ذلك الكيان الجمعى المجهول الغامض ، المثير للرعب بمجهوليته ذاتها ، والذى يتضخم شبحه مع تزايد انعزال التنوير جماهيريا ، وإحجامه عن التوجه الفعال الصريح برسالة محددة لهذا الجمهور.

والحال أن الممارسة الحالية للعلمانية إنما تنم عن قبول ضمنى أو صريح لمسألة إسلامية هذه الجماهير . غير أن هذا القبول من شأنه فى الواقع أن يضع قضية العلمانية ذاتها محل شك ، سواء من حيث معناها أو قيمتها ، لأنه يتضمن التسليم بجوهر الطرح الأصولى الذى يرفع الدين إلى مستوى أيديولوجيا شاملة ، بل ونابعة مباشرة من وعى الجماهير وتراثها ، الأمر الذى يستدعى قبول أطروحة برهان غليون ، الذى ألمح أكثر من مرة إلى أن الإسلام هو الأيديولوجية المؤهلة للدفاع عن حق الجماهير فى الحياة ، والحد من امتيازات الطبقة العليا التى تتمثل – على العكس – القيم الغربية (أو بالأحرى مظاهرها) بدرجة أو بأخرى ، وتتخذها سدا للحفاظ على امتيازاتها وتبريرها . وهنا تصبح العلمانية أيديولوجية استبدادية فى جوهرها .

وبالطبع فإنه ما من قانون يؤكد أن العلمانية أو الأيديولوجيات الدينية تكون تقدمية أو رجعية بالضرورة أيا كان السياق التاريخى . وإذا كان السياق الحالى للعلمانية – نحو ما رأينا وسنرى – يجعل من الصعب الدفاع عنها من هذه الزاوية، فمن المؤكد أن السياق الحالى للأصولية لا يشجع على تبنى أطروحة برهان

غليون.

فأولا : من المؤكد أن الطبقة السائدة ودولتها تستمد جانبا مهمـا مـن شرعيتها، بل وشرعية ممارساتها اللا ديمقراطيـة تحديـدا من الإسـلام ، مجسـدا في أجهزة الدولة الدينية . ومن المعروف أن الأزهر بالذات قد ساند دون هوادة جميع النظم والسياسات المتعاقبة ، ومارس دورا فعالا فـي تبرير القهـر السياسـي والاجتماعي على حد سواء .

وثانيا : أن الإسلام السياسي - أكثر بكثير من إسلام الأزهر - لا يتمثل "عقيدة الأمة" - على نحو ما يقول عادل حسـين مثلا - بقـدر مـا يتمثل الثقافة السياسية الغربية ، خصوصا في جوانبها السـلطوية والتمييزية ، كما حاولت أن أبين في مكان آخر [1] . والواقع أن التراث الشعبي الديني ذاته مختلف اختلافا بينا عن الإسلام الفقهي الأزهري ، ناهيك عن أصولية الإسلام الاحتجاجي ، فطابعه الطقوسي وروحه شبه الصوفية شبه السحرية تختلف اختلافا بينـا عـن إسلام أهـل السنة . ومصداقا لذلك فقد شهد تغلغل الإسلام الفقهي فـي الريف المصري في مطلع العصر الحديث ، ضمن تغلغل آلة الدولة المركزية عموما في حياة الريف ، صدامات عديدة بين الإسلامين الرسمي والشعبي .

وليس حـال الأصوليـة الاحتجاجيـة أفضـل . فقـد انتشـر هـذا النمـط الأيديولوجي أول وأكثر مـا انتشـر فـي أوسـاط "الطبقـة الوسـطى" الحديثـة مـن المتعلمين تعليما مدنيـا حديثا [2] ، وخصوصـا بـين مـن انتزعوا مـن بيئـات أكثـر تقليدية أصلا عن طريق هذا النمط من التعليم . وهنا ينبغي أن نلاحـظ أن اعتنـاق هـؤلاء للأصوليـة لا يـؤدي بهـم إلى عـودة إلى القيـم الاجتماعيـة التقليديـة أو إلى

(١) سيد قطب والأصولية الإسلامية، ط١، دار طيبة للدراسات والنشر، القاهرة ١٩٩٥ ، ص ص ٢٠٨-٢١٠.

(٢) إضافة : يُقصد بمصطلح "الطبقة الوسطى" أو "الطبقة الوسطى الحديثة" في هذا المقال الإنتليجنسيا التي تعرضت لها مقالات أخرى من هذا الكتاب بهذا المسمى بالأدق .

استعادة التوافق مع بيئاتهم الأصلية ، بل يؤدى بهم إلى انفصال جذرى عن هذه القيم وتلك البيئات . وكلما ازدادت النظرية الأصولية جذرية ، كما هو الحال مع جماعة التكفير والهجرة ، كلما أدت إلى فصل متزايد على مستوى الوعى بين المتأثرين بها وبين المجتمع وتراثه ، ليصل الأمر إلى رفض كامل وشامل .

ثالثا : أن جوهر الطرح الأصولى ، وهو مبدأ الحاكمية ، مهما قيل فى شأن قيامه على مبدأ المساواة بين البشر ، إنما يقوم أولا وأخيرا على تصور وجود علاقة "عبدية" بين الإنسان والله ، دور الإنسان فيها – أو دور الصفوة عمليا – هو استطلاع الأوامر الإلهية وتنفيذها حرفيا ، بصرف النظر عن السياق التاريخى والاجتماعى المعاصر . فالله فى الأصولية لا يشار إليه بوصفه خالقا أو راعيا إلا بقدر ما يكون ذلك مبررا لكونه سُلطة . وهى فضلا عن ذلك سلطة تعلو كل فرد على حدة ، بحيث لا تقام رابطة بين هذا الفرد وغيره من البشر ، أو حتى بالطبيعة، إلا عبر الأوامر الإلهية كما يحددها فقهاء الأصولية . وعلى ذلك فالإسلام الأصولى هو فى جوهره إخضاع لسلطة لا شخصية ، أى – على الأرض – لدولة برجوازية حديثة ذات طابع فقهى ، كلية الجبروت فوق ذلك وكلية التدخل .

وعلى ذلك فإذا كان الطرح العلمانى متهما بالتغريب ، وأن هذا التغريب أداة للتحديث لصالح طبقة حاكمة على حساب الجماهير ، فإن الأصولية ليست عمليا سوى سلاح أقوى فى هذا المجال . إن التنوير المصرى الحديث قد مارس دورا دون شك فى دعم عملية الضبط الاجتماعى لصالح الدولة الحديثة – برغم إيجابياته غير المنكورة . فبصفة عامة ، كان هذا التنوير يرى فى نفسه صفوة متقدمة صاحبة أفكار صحيحة قادرة على دفع المجتمع نحو التقدم ، أكثر منه رائدا لاتجاهات موضوعية للتقدم كامنة فى المجتمع وتطوراته . وعلى سبيل المثال ، قاد التنوير الهجوم الأيديولوجى على التنظيمات الصوفية والطائفية باعتبارها مخلفات عهد بائد محمل بالخرافات غير العلمية ، ولم يلتفت إلى جوانب أصيلة لمثل هذه

التنظيمات ، متمثلة في ارتباطها المعروف جيدا بالطبقات الشعبية الأفقر . وهي جهود صبت في التحليل الأخير لصالح الإسلام الرسمي الفقهي . ومع أن التنوير ليس مطالبا قطعا بالدفاع عن الخزعبلات فإنه بمسلكه هذا قد اختار تحطيم الأطر التقليدية لحركة الجماهير المستقلة لصالح الطبقة السائدة ، رافضا أن يطور هذه الأطر من الداخل ، وغافلا عن تقديم أطر بديلة لهذه التنظيمات . وإذا كانت الأصولية تمارس الآن دورا مشابها ، فمن الواضح أن التنوير المعاصر لم يقلع بعد عن هذه الفكرية النخبوية المدمرة . وعلى سبيل المثال أعرب الحاضرون في حفل تأبين التفتازاني ، أستاذ الفلسفة وشيخ مشايخ الطرق الصوفية (!!) ، عن بالغ سرورهم بتخليص الطرق الصوفية من "البدع" ، وإخضاعها "للعقل" السني ، أي لأخلاقيات وقيم الطبقة الوسطى الحديثة .. فهنيئا لهم !!

والحال أن هذا التوجه لا يعبر فحسب عن الخوف من الجماهير ، بل عن انعدام رؤية فريد من نوعه ، وعدم ثقة متأصلة في القدرة التحررية لمبادئ العلمانية . والحال أن نظرة فاحصة إلى الواقع القيمي للمجتمع ، تحت المظلة الخادعة لرواج الأيديولوجية الأصولية الإسلامية ، سوف تكشف في الواقع عن انشطار خطير داخل الوعي العام تحت ثقل الأصولية المتخشبة المعبرة عن تخشب "الطبقة الوسطى" الحديثة في الظروف الساحقة المعاصرة . فإذا ما تركنا جانبا هذه الطبقة التي تقدم النموذج الأنقى للنفاق الاجتماعي وعبادة الكبت التي تدفعها عوامل جشع لا تقهر ، فسوف نجد أن ما يُعرف "بالشعب" – الذي يتحدث باسمه الجميع – يعاني الأمرين من السيطرة الأيديولوجية للطبقة الوسطى ، ويضطر إلى إخفاء ممارساته الاجتماعية الأكثر تحررا والأكثر ارتباطا بقيم الفردية والتعددية ، حيث أنه يعجز عن بلورة هذه الممارسات وما ينتج عنها من خبرات في بنية فكرية متسقة تمنحها مشروعية أخلاقية وعملية . وبالتالي يسقط في مستنقع النفاق ، برغم أنه يمارسه ببساطة أكبر ، إذ لا يمنحه أغطية أيديولوجية براقة على نمط النخب الأصولية والعلمانية المعاصرة .

إن النخبة العلمانية المعاصرة ، بتقاليدها النخبوية ، إذ تفشل في رؤية هذا الجانب من الواقع ، وتخجل من قيادة عملية تحرر قيمي حقيقي ، تفشل بالتالي في رؤية ثقافها المميت الذى تضطر إليه كمشكلة اجتماعية عامة ، ترتبط أشد الارتباط بهيمنة الفكر الأصولي والقانوني عموما ، وتفشل بالتالي في رؤية واجبها في بلورة هذه الخبرات الحياتية التحررية للمواطن العادى في أيديولوجية تحررية علمانية تمنح هذه الخبرات مشروعيتها وثقتها بنفسها ، وقدرتها من ثم على إثراء المبادئ العلمانية المجردة ، مفضلة واقعيا ، على نحو ما لاحظنا ، أن تدافع عن مصالحها الخاصة كنخبة بالشكل الملتوى الذى عرضنا له .

غير أن الوقوف في الحل أمر مستحيل ، ومن ثم ينعكس اتجاه الحركة في الأوساط العلمانية نحو مواقف محافظة أكثر فأكثر ، اجتماعيا وسياسيا . وسوف نعرض للمحافظة السياسية لاحقا ، أما الاجتماعية فلا تشمل الاستخفاء بالممارسات التحررية فحسب ، بل تصل ، حتى في أوساط اليسار الماركسي ، إلى مواقف معادية عمليا لتحرر المرأة ، إلى حد اتهام الفتيات بالانحلال أحيانا لدى ممارستهن لعلاقات حرة ، أو بالأصح إذا جهرن بذلك ، لأن هذه العلاقات سائدة واقعيا في مختلف الأوساط ، بما فيها الأوساط الأصولية المتزمتة ظاهريا . وفي مواجهة الشعراء الجدد الذين جمعوا إنتاجهم في "الجراد" غير الدورية ، انطلق سيل من اللعنات والتشهير اشترك فيه يساريون معروفون ، لم يتورعوا عن استخدام أقذع ما يمكن تخيله لنقد ما وصفوه بإباحيتهم أو اعتدائهم على "اللغة" .

ولا أقصد أن أية علاقات حرة هي علاقات صحية وناضجة (وهو ما ينطبق أيضا على العلاقات "الشرعية") ، ولا أن شعر "الجراد" يمثل بأكمله إنتاجا شعريا خصبا ، ولكن من المؤكد أن هذا التمرد العفوى على شكلية القيم ، وإن لم يكن فضيلة كاملة ، فهو لحظة عميقة في مسار التطور القيمي : إن لحظة السلب (النفي) كما يقول هيجل هي اللحظة الحقيقية في الجدل . والأسوأ من ذلك أن النقاد ، سواء للفتيات أو للشعراء ، لا يحملون في الواقع قيما مناقضة في

الممارسة الفعلية ، ولكنهم فقط حريصون على "تطهير" الساحة الأيديولوجيـة من هذه المشاعر والتمردات ، والحفاظ على حدود محافظة ، يكمن كل الخطر فى مجرد الجرأة على التفكير فى تجاوزها .

وهكذا ، فكما أن التنوير لا يطرح رؤية أيديولوجية علمانية صريحة فى مواجهة الأصولية ، فإنه لا يطرح قيما جديدة فى مواجهة تابو الجنس الذى يدور حول المرأة . وكما يرتعب التنوير من تهمة الإلحاد ، ترتعد فرائصه أمام تهمة الإباحية . وبدلا من الدفاع بشجاعة عن قيم التحرر الاجتماعى بوصفها قيما إيجابية تفسح المجال لعلاقات إنسانية أكثر عمقا وصراحة وأصالة ، قائمة على تواصل إنسانى حقيقى ، تختصر حريات المرأة مثلا فى حقوق العمل والتعليم ، وواقعيا يتسع الجيتو الفكرى العلمانى ليشمل القيم الاجتماعية الخاصة بهذه الصفوة .

وبالإضافة إلى تابو الدين وتابو الجنس ، هناك أيضا تابو السياسة الرهيب :

❖

هنا ندخل إلى قدس الأقداس .. فخلف كل الشعارات الجميلة البراقة عن التنوير والحريات والديمقراطية يقف تابو الشرعية مهيبا مبجلا : النضال القانونى من أجل الحرية والديمقراطية ، الالتزام بالعمل من خلال المنظمات النقابية والسياسية القائمة . وداخل هذه الحدود .. تخفت ، أو بالأدق تختفى ، الدعوة — مجرد الدعوة — إلى تطوير أشكال مستقلة للحركة الجماهيرية ، ولممارسة الحريات. الفكر السائد هو فكر المناورة ، اقتناص ما يمكن من المكاسب الهامشية الممكنة داخل الأطر القائمة نفسها .. دون أدنى تفكير فى بلورة مبدأ حق الجماهير المفتوح فى تنظيم نفسها بالتراضى الحر .

لقد تكشف لنا التنوير المصرى المعاصر حتى الآن عن مبدأ سياسى دفاعى فاقد للممارسة الأيديولوجية العميقة فى مواجهة الأصولية ، ثم تكشف لنا عن مبدأ نخبوى محافظ رافض للقيام بدور تحررى جماهيرى فعال

.. الأمر الذى يدعو للتساؤل عن هويته الحقيقية ، عن حقيقة مشروعه السياسى . إن التنوير لم ينجح في أوربا لأنه مبدأ ظريف أو طريف أو خيِّر بذاته ، ولكن لأنه كان عنوان قضية ، ومحورا أيديولوجيا للصراع المحتدم ضد الكنيسة والإقطاع . ومع أن الكنيسة كانت لها بدورها هيمنة أيديولوجية مدعومة بسلطة الإقطاع فإن التنوير قد نجح لأنه ربط نفسه بطبقة صاعدة طامحة إلى إعادة تشكيل المجتمع عبر مزيد من الحريات .

أما التنوير المصرى ، فما الذى يقدمه ؟ لقد أصبح هذا التنوير من فرط رعبه من الجماهير لا يتوجه لها بأى شىء ذى قيمة . فقضيته أصبحت عمليا الدفاع عن الاستقرار ، نبذ الإرهاب ، الانضباط الاجتماعى ، القناديل الملونة لتهدئة الجماهير على حد تعبير ماركس ، وباختصار دعوة سلبية بغير محتوى إيجابى ، تتستر بشعارات فضفاضة ليس لها من محتوى سوى الحفاظ على الوضع الراهن من حيث الجوهر .

ما الذى يقدمه التنوير ؟ فكرة الوطن ، الوحدة الوطنية ؟ المجد القومى ؟ ولكنه لا يوضح لنا وطن من ولا مجد من . وقصارى ما يُطرق فى هذا الصدد هو وطن التسامح الدينى ، وهو محتوى سلبى ، بل وقد يتجح ليتادى بالوطن الواحد الملتف حول الدولة ، كما لو كانت الدولة فى حاجة إلى أنفاسه المكتومة لتتعاظم هيمنتها . وبالمقابل تطرح الأصولية فكرة العروبة فى إطار رؤيتها الخاصة، فتحدث عن عزة العرب فى ظل الإسلام ، وقدرة الإسلام على قيادة نهضة قومية.

ماذا يطرح أيضا ؟ الديمقراطية ؟ ولكن فى ظل غياب محتوى ملموس لهذه الديمقراطية ، أى فى ظل غياب أيديولوجية علمانية صريحة متسقة مدافعة عن حقوق الجماهير فى تنظيم نفسها للدفاع عن مصالحها ، وريادة عملية تغيير القيم فى مواجهة الدولة ، يصبح المبدأ الديمقراطى أداة فارغة ، بل وقابلة الاستخدام النفعى من جانب الأصولية ذاتها . وإذا شئنا الحقيقة فإن العلمانية المصرية

المعاصرة تخشى الديمقراطية خشية الموت ، وهى لم تنس بعد درس انتخابات الجزائر، التى وقفت منها موقفا مخزيا ، مؤيدا عمليا للانقلاب . وبصفة عامة فإن التاريخ يعلمنا أن الديمقراطية إذا لم تعضدها حركة اجتماعية ثورية حقيقية يمكن أن تؤدى إلى الفاشية . وبعبارة أخرى فإن كسب الصراع من أجل الديمقراطية رهن بوجود محتوى اجتماعى للديمقراطية ، بممارسة الصراع من أجل الديمقراطية بوصفه صراعا أيديولوجيا عاما وليس محض وصفة نخبوية تحتمى بها طائفة من المثقفين .

وفى إطار مبدأ الديمقراطية يطرح اليسار العلمانى العلنى على الجماهير المشاركة الفعالة فى الأطر "الديمقراطية" للنظام القائم : سواء كانت النقابات السلطوية القائمة أو الانتخابات النيابية ، دون أدنى محاولة لتطوير أطر بديلة أكثر ديمقراطية ، وبعيدا عن الحس الجماهيرى العادى جدا بزيف هذه الأطر ولا جدواها . وبصفة عامة ثمة ميل قوى للتخوف من أى تحرك جماهيرى خارج الأطر المحددة سلفا .

غير أن الجريمة الكبرى للتنوير المعاصر ، والتى تكشف تماما طابعه السياسى ، هى موقفه من الإسلام السياسى بشعبتيه : الإسلام الراديكالى والإخوان . فهذا التنوير عاجز تماما عن فهم الطابع التمردى للإسلام الراديكالى ، برغم أنه يمارس تمرده بوسائل شديدة النخبوية والتسلط على مقدرات الناس ، ويقدم طرحا ديكتاتوريا فجا . ولكن اتجاه الإخوان وإن كان فى الظاهر أقل نخبوية وتسلطا فإنه شديد المحافظة . غير أن التنوير الحتمى بالنظام لا يفهم المسألة بهذا الشكل ، فبدلا من أن يهاجم إرهاب الإسلام الراديكالى وأيديولوجيته بوصفها نزعة نخبوية تتغافل عن إمكانيات التحرر الواقعية ، ومن ثم تصب جهوده فى نهاية المطاف لصالح تيار الإخوان المحافظ ، فإنه على العكس يهاجم الإرهاب فى حد ذاته ، ثم يهاجم الإخوان بوصفهم شركاء متخفين لهذا التمرد الإرهابى ، ناسبا إلى الإخوان أمام الناس شرف معاداة النظام ، الأمر الذى يدل دلالة دامغة على فقدانه لأى حس

سياسي راديكالي ، وارتمائه غير الواعي في أحضان النزعة المحافظة . ولذلك فإن الدعاية ضد الإخوان تتمحور حول علاقتهم الخفية بالإسلام الراديكالي .. فالهدف هو استعداء النظام وليس توعية الجماهير . ولدى بعض قطاعات التنوير تصل الأمور إلى الترحيب باعتدال فتاوى مفتي الجمهورية (آنذاك ، شيخ الأزهر الآن) الذى يبذل جهودا مشكورة من أجل إيجاد مصالحة بين الأيديولوجية الإسلامية وعملية "الإصلاح" الاقتصادى .

وبصفة عامة فإن التنوير قد تخلى عمليا عن مبدأ نقد النظام ، برغم أنه ما زال يمارس بدرجات متفاوتة نقد الحكومة ، برغم أن النظام القائم لا هو بالعلماني ولا بالعقلاني ولا بالتحررى ولا بالديمقراطي . وعلى حين أن قيامة التنويريين قامت ولم تقعد بُعيد محاولة اغتيال الأديب الكبير نجيب محفوظ القذرة ، لم يتعد رد الفعل على قتل عمال كفر الدوار العزل من السلاح (بعدها بقليل) إدانات متفرقة في صحف المعارضة .. وكأن حقوق الإنسان المنتمي إلى النخبة المثقفة تختلف اختلافا نوعيا عن حقوق الإنسان غير المثقف ، مع أن ضعف ثقافة هذا الإنسان لم تكن يوما من اختياره الحر !!

إن التنوير الحالي ، إجمالا واختصارا ، لا يقدم سوى مشروع سياسي وحيد ، هو تقوية الدولة القائمة ، فلا هو يقدم نقدا جذريا للأصولية ، ولا هو يقدم نقدا جذريا للنظام القائم، وما من مشروع لديه يتقدم به إلى الجماهير ، يربط بين مصالحها وبين العلمانية ، باعتبار قضية التحرر قضية واحدة لا تتجزأ . إن التنوير المصرى المعاصر ليس احتجاجيا ، ولكنه تابع ، موال موضوعيا للنظام ، ومن هنا فهو مضطر "لتأييف" – ولا نقول تكييف – مبادئه على مقاس احتياجات النظام ، الذى لا يطلب تنويرا حقيقيا ، وإنما يطلب فقط صيحات استنكار للإسلام السياسي – وليس للأصولية – باسم الوطن أو "صحيح الإسلام" أو الحرية ، أو أى شعار لطيف آخر .. تلك الصيحات التي تبرر تدخل الدولة بوصفها حكما وحاميا لحرية الفكر !!

وأيا كان المبرر الذى يقدمه التنوير لمسلكه هذا ، فلا شك أن قضية التنوير لن تتقدم إذا لم يقف التنويريون مدافعين عن رؤى تحررية جماهيرية بشجاعة ، وإيمان برسالتهم ، ومواجهين للفكر القانوني - الفقهي السائد ، ليُحلوا محله فكرا اجتماعيا عقلانيا تحرريا ، لرسالة جماهيرية تتجاوز معركة نخب "الطبقة الوسطى" الطاحنة - على الورق - بين فريق أصولى وآخر "علماني" ، على سطح القشرة الرقيقة للإنتليجنسيا التى تطفو فوق مرجل ملتهب موار .



٣ أوهــام التنــوير

لماذا فشل مشروع التنوير ؟؟

ذلك هو السؤال الذى يتردد كثيرا الآن فى ظل الأجواء الثقافية والسياسية التى يخيم عليها ظـل الإسـلام السياسـى . ومـن خـلال هـذا الوضـع سـوف يبـدو السـؤال بديهيا .. يتعرض لمشكلة حقيقية ويتطلب إجابة .

ولكن بدلا من الإجابة أقترح على القراء أن نتريث قليلا .. ونتوقف بالعكس طويلا أمام السؤال نفسه ، لأنه ليس سؤالا بريئا كما يبـدو .. بـل هـو يحمـل فـى طياته إجابـات كثيرة ضمنيـة ، لا يجوز أخذهـا علـى أنهـا مسـلمات . فالسـؤال يفترض : أن ثمة مشروع محدد للتنوير له مقاييس معروفة ، وأن هذا المشروع سعى أنصاره لتحقيقه ، وأنه فشل .. أى أنه عجز عن تحقيق الأهداف المفترضة له . هذه كلها مسلمات من الممكن مساءلتها هـى نفسـها عـن حقيقتهـا .. هـل هنـاك حقـا مشروع متصل للتنوير ؟ هل هذا المشروع الذى اتخذ اسم التنويـر فـى مصـر هـو ذاته المشروع الأوربى للتنوير ؟ هل كان يهدف فعلا إلى ما يعلنه من أهـداف ؟ أو .. ما هى طبيعة مشروع التنوير الحقيقية التى تفسر تاريخه ؟ بغير الإجابة على هذه الأسئلة لن نستطيع أن نحكم بأن التنوير قد فشل ، وبالتالى لن نستطيع أن نتساءل عن أسباب فشله .

والذى يدفعنى لطرح هذه الأسئلة هو تشـكك عميق فـى ادعـاءات التنويـر المصرى عن نفسه ، الادعاء بأن له تاريخ متصل من النضال من أجـل الديمقراطيـة والعقل وتنوير المجتمع والتحديث ومواجهة الخرافـة .. وهـذا فـى حـد ذاتـه مـبرر

كاف للتوقف والتريث وإنعام النظر . فأبسط فلاح يعرف أنه لا يجوز أن تأخذ تصورات الناس عن أنفسهم أمرا مسلما به .

وثمة مصدر آخر للتشكك .. هو كيف يمكن للتنوير أن يفشل أصلا ؟ التنوير المعروف هو حركة فكرية للنقد العقلاني للواقع .. وهي مهمة لا تنتهي بطبيعتها ، بحكم أن الواقع نفسه متحرك ، فضلا عن عمقه الشاسع .. ومن هنا يمكن القول بأن نقد عقل التنوير الأوربي المميز للقرن الثامن عشر ، والذى ما زال مستمرا حتى الآن في أوربا ، ليس خروجا عن مبدأ التنوير في حد ذاته ، برغم أنه أصبح يرفض الكثير من مسلمات سلطة العقل التي قام عليها التنوير القديم . مثل هذا النوع من التنوير ممكن دائما .. طالما وُجد على الأرض تنويريون .. وهذا ما يثير تساؤلات إضافية عن أسباب كلام التنويريين عن فشل التنوير بدلا من القيام بالتنوير فعلا .

اقترح إذن أن نبدأ سعينا لفهم مسألة فشل التنوير المثارة بمحاولة الإجابة على السؤال الآتي : ما هو التنوير الذى يعتبر التنويريون المصريون أنه فشل ؟ الإجابة التي يقدمها التنوير هي : هو الفكر العقلاني ، الذى يحوى الديمقراطية والتحديث والنهضة ، ويتمثل فشله في تقدم فكر الإسلام السياسي ، السلفية ، الخرافة ، على حسابه .. أى تراجع القيم الأولى لصالح الأخيرة سياسيا واجتماعيا .. على أيدى الإسلام السياسي .

ومن الواضح هنا أن التنوير يتحدث عن نفسه وخصومه من حيث هم سلطة، أو فكر سلطة . وهنا يجب أن نتذكر أن تنويرنا المعاصر لا يدور حديثه فعليا إلا عن السلطة ، لا عن نقد الواقع .. فسواء كنت أمام قضية العقل أو النظرة التاريخية بدلا من الفقهية ، أو مواجهة مشكلة الحاكمية (تيار القائلين بالحاكمية لله) فلن تجد كلاما للتنوير سوى "كلام من حيث المبدأ" .. أى الدفاع عن هذه الأفكار أو المبادئ بوصفها مفيدة أو صحيحة .. ولكن ليس ممارستها فعليا . وهذا أشبه بمهندس يتجه ، بدلا من ممارسة الهندسة ، إلى عقد الندوات والمؤتمرات

والكتابة في الصحف ونشر الكتب .. لا عن الهندسة ، بل عن أهمية الهندسة ، وعظمة الهندسة ، ودور الهندسة في تقدم المجتمع. وهذا طبعا ليس هندسة ، وإنما هو دين جديد اسمه دين الهندسة ، وصاحبه داعية وليس مهندسا .. وفوق ذلك فهو لم يقدم للناس شيئا ملموسا يقنعهم بقيمة الهندسة هذه !!

هذا هو حال التنوير المصرى ، فبدلا من ممارسة حرية العقيدة ونقد الخرافة يتحدث عن أهمية العلمانية .. وبدلا من إعمال العقل فى دراسة ظواهر الواقع ، ومنها ظاهرة الإسلام السياسى نفسها ، يتحدث عن أهمية العقل .. وبدلا من ممارسة التحليل التاريخي يجعله مبدأ فقهيا يتم الدفاع عنه . وبالطبع فإن العقل حين لا يكون فعالية تمارس ، فإنه يصبح صنما يُعبد ، ومحلا للولاء والانتماء .. ويفقد أى طابع نقدى ، أى عقلى ، بالمعنى التنويرى للعقل .

والتنوير بهذا الشكل لا يخرج عن كونه سلطة .. لأنه يطرح نفسه كمبدأ مقدس .. ولذلك لن يكون من المستغرب أن يبادر باستخدام جميع أسلحة الإرهاب الفكرى ضد خصومه ، لأن المسألة هى حرب : سلطة أمام سلطة ، ومبدأ مقدس أمام مبدأ آخر مقدس . وهكذا نجده يتهم الحاكمين بأنهم أعداء الأديان والأوطان ، مقدسا بذلك الأديان والأوطان ومقدما نفسه بوصفه المدافع عنها ، بل ويتهمهم (فى كتابات صحافة التنوير) بالعمالة للسعودية وللولايات المتحدة ، وأحيانا – على استحياء – لإسرائيل . وهنا لا مجال للشعب ، للناس ، فى معركة التنوير .. فهى معركة نخبة ضد نخبة ، نخبة تدافع عن الله والأخرى تدافع عن الوطن وعن الديمقراطية ... الخ .

ولكن النخبة التنويرية تتميز بالتصاقها الشديد بالدولة .. فهى فى الواقع بهذه الاتهامات إنما تستعدى الدولة على أعدائها ، وتحاول أن تقنعها بخطورتهم .. وتطالب من خلال ذلك بحكم العقل التنويرى وبالديمقراطية وبالحرية .. ولكن طبعا ليس بحرية الحاكمين .. فالأصوات التنويرية تطالب الدولة بإبعادهم عن وسائل الإعلام ، والحد من تأثير دعايتهم على الناس .. أما ديمقراطية الشعب

فيمكن ببساطة قياس "معزتها" عند التنويريين بقياس رد فعلهم الضئيل جدا على قتل عمال كفر الدوار وأسرهم على يد البوليس قبل شهور .

ليست هذه لائحة اتهامات ضد التنوير ، بل هي مجرد تذكرة بوقائع تتيح لنا النفاذ إلى جوهر التنوير المصرى . إن التنوير المصرى المعروف هو تنوير مرتبط منذ البداية بمسألة "النهضة" ، الوطن ، التقدم ، مفهوما على أنه عمل تقوم به الدولة وينتهى إلى تحديث المجتمع . لقد كان التنوير المصرى منذ البداية لسان حال عملية إنشاء الدولة الوطنية الحديثة ، التى وضع بذورها محمد علي منذ قرنين من الزمان. وفي حدود هذا الإطار تقدم التنوير من تحديث التعليم إلى المطالبة بالدستور والديمقراطية ، إلى المطالبة بدولة تدخلية قوية في الحياة الاقتصادية والثقافية ، وهو ما حققته له الدولة الناصرية . وكان أعداء التنوير هم أساليب الحياة والقيم التقليدية وكل ما يعوق عملية تغلغل جهاز الدولة الحديث في مجال بنية المجتمع .. بدءا من التعليم والصحة وليس انتهاء بتنظيم المرور .

ومن هنا نفهم لماذا لم تكن الديمقراطية ولا العقل يثيران قلق التنوير فى العهد الناصرى .. بل لقد قبل التنوير أن يدعم نشاطات الدولة التدخلية ، بما فى ذلك جهودها فى مصادرة الحياة السياسية وتأطير الحياة الثقافية بإطار من حديد .

فالإجابة التى نقدمها على سؤال ما هو التنوير المصرى .. هى أنه أيديولوجية الدولة الوطنية الحديثة .. وليس ذلك المبدأ الإنسانى العقلانى الديمقراطى المجرد كما يدعى ..

❖

وإذا كان التنوير المصرى مبدأ عقيديا ينطلق من فكرة العقل ليصل إلى تأليه الدولة الوطنية ويقوم دفاعا عنها بتكفير كل أعدائها .. فإن هذا التنوير لم يفشل مطلقا ، بل نجح نجاحا باهرا .. كمجرد تبرير أيديولوجى للدولة التى كانت قيد الإنشاء . ولعل آخر انتصاراته الجيدة هو ذلك التحول الملموس فى أيديولوجية الإخوان المسلمين ، الذين أصبحوا يقبلون ، فى حدود ، مبدأ عمل المرأة

والاستعانة بالعلم الحديث والحياة الحزبية والانتخابات .. والعمل من داخل إطار النظام .. وهو نجاح لا يُعزى طبعا إلى التنوير وحده ، بل أيضا لدور أجهزة الأمن ومجمل جهاز الدولة .

وإذا كان الحال كذلك .. فلماذا ينحسر دور التنوير ؟ والأهم من ذلك – وهو السؤال الثاني الذى طرحناه – لماذا يتكلم التنوير كثيرا عن فشله ؟

إن أزمة التنوير المصرى إنما تكمن بالضبط في نجاحه . فنجاحه يعني الاستغناء عن خدماته .. لقد أقيمت الدولة الحديثة بالفعل .. والأزهر ، معقل فكر العصر الوسيط ، قد تم تحديثه ، والروابط الاجتماعية القديمة قد انحلت .. و"الوطن" أصبح حقيقة واقعة . وفى ظل هذا الوضع أصبح المتعلم الجامعى "نفرا" ، وكذلك المثقف التنويرى ، أصبح موظفا ، لم يعد مطلوبا منه أن يصبح رائدا ولا بطلا ولا ملهما . وإذا كانت أحواله تنحدر الآن فإن ذلك بفعل سياسات وطبيعة الدولة الوطنية نفسها . ولذلك فإن المتعلم والمثقف الساخط على النظام لا يصبح فى الأغلب الأعم تنويريا ، وإنما حاكميا .. يطالب بتقويض الدولة الوطنية ، ويرفع السلاح ضد التنويرى . يطلب السلطة التى سبق للمثقف التنويرى أن طالب بها: يحفزه الشعور بالظلم الناتج عن إحساس بالتفوق باعتباره متعلما فى بلد تزيد فيه نسبة الأمية على نصف عدد السكان .

إن كلام مثقف التنوير الآن عن فشل التنوير إنما يشير إلى محاولته الأخيرة للبقاء في الساحة .. في وضع انتقالي .. من مرحلة تأسيس الدولة الوطنية إلى مرحلة إعادة إدماجها سياسيا واقتصاديا في العالم الرأسمالى . فالكلام فى مشكلة التنوير يفيد تحقيق قدر من الانفصال الجزئى عن الدولة الوطنية ، بادعاء أن مشروعه يختلف شيئا ما عن الوضع القائم .. لأنه بغير هذا التمييز الجزئى لا يصبح له أى دور أيا كان .. ففى إطار التحولات الجارية ما زال مطلوبا من مثقف التنوير أن يقدم الغطاء الشرعى الأيديولوجى ، الغطاء الوطنى (العلمانى الديمقراطى العقلانى) لعملية مواجهة الإسلام السياسى المسلح ،

وغير المسلح أيضا في بعض الأحيان ، ليمتص جزءا من السخط في "معارضة شرعية" في إطار الدولة الوطنية ذاتها ، وليتيح للدولة ، من خلال المواجهات الفكرية الضئيلة التي يقوم بها ، أن تتدخل كحكم بين الطرفين ، وتنهض على قدميها كسيد أعلى . لذلك يطالب التنوير بدولة قوية ، بالقضاء على النظام العشوائي ، وبالوحدة الوطنية .

وليس هذا الوضع انتقاليا من وجهة نظر السلطة فحسب ، ولكن أيضا من وجهة نظر التنوير .. فمن خلال هذا الضجيج العالي حول مسألة الإسلامية/ الوطنية تجرى شيئا فشيئا عمليات تأهيل الاقتصاد المحلي لدخول المنافسة العالمية ، وتنشأ الشركات المحلية والمشتركة والأجنبية الحديثة ، وتمتد السياحة ، ويجد المتعلمون فرص عمل جديدة . ولذلك يسعى الجميع ، إسلاميون ووطنيون ، للحصول لأنفسهم ولأبنائهم على فرص تعلم اللغات الأجنبية ، للانخراط بنشاط في الأوضاع الجديدة التي لم يكتمل بناؤها بعد .

إن المشكلة الأخطر التي تواجه التنوير هي إمكانية أن يحل الإخوان المسلمون محله كخادم أيديولوجي للنظام ، يمتاز على التنوير بقدرته على الرد على أعداء الدولة الوطنية الذين يحملون السلاح من داخل مبدأهم ذاته ، وبالتالي القدرة على دعم شرعية النظام في مواجهة ضحاياه بالذات ، المهمشين الذين يعيشون على هامش المجتمع ويتمردون باسم الإسلام .

إن فكرة فشل التنوير هي من جهة تعبير عن مشكلة استغناء الدولة عن خدمات التنويريين ، وهي في ذات الوقت المحاولة الأخيرة لإقناع الدولة بتبني التنوير (واضح أن هذه المحاولة قد حققت نجاحا كبيرا منذ زمن كتابة هذا المقال -- ملاحظة هذه الطبعة) ، لأن فشله يعني في كتابات التنويريين العودة إلى ظلام العصور الوسطى وتهديد الدولة .. وبمعنى آخر .. إقناع الدولة بأن من واجبها ومصلحتها أن تتدخل لإنقاذ التنوير من الفشل ، وهو ما تقوم به جزئيا على أية حال .

ولكن التنوير طبعا لا يفهم فشله على هذا النحو .. لذلك يلجأ إلى الأساطير (ويلجأ أيضا إلى اتهام الدولة والمجتمع والسعودية بأنهم مسئولون عن فشله) . وأهم هذه الأساطير أسطورة النقد الذاتى .. تلك الفكرة التي تقول بأن التنوير قد فشل لأنه كان توفيقيا وليس جذريا .. أى إلقاء اللوم على التنوير الماضى ، الذى كان في الواقع أقل توفيقية وأكثر شجاعة بكثير ، بحكم لعبه لدور إيجابى ما . إن التنوير المعاصر الذى يتهم ماضيه بالتوفيقية لم يستطع أن يطيع تراث ماضيه هذا كاملا .. فاختار وانتقى واستبعد كتبا بأكملها ، ثم نشر ما نشره (في سلسلة المواجهة) محذوفا منه فقرات ومقاطع وجمل لم يعد هو ذاته يجرؤ على ترديدها ولو على لسان الموتى ! إن التنوير الحالى يقدم تنازلات تصل إلى اتهام خصومه بأنهم غير توفيقيين ، إذ يقدم نفسه الآن بوصفه صاحب التفسير الصحيح للدين ، الذى ينطوى على التسامح ويسمح بالعقل والوطنية ويتفق مع حاجات التقدم .. ويصل من التبجح في ذلك ، لا إلى اتهام مخالفيه (الحاكمين) بأنهم أعداء العقل فحسب، بل الدين أيضا ، فيلبس العمامة ويفتى في الدين ، ويصف هؤلاء الخصوم بـ"المتأسلمين" !!

ولكن يجب أن يكون مفهوما أن التنوير المعاصر حين يلجأ لهذه التفسيرات لا يخدعنا عامدا ، بل يقدم فحسب دليلا إضافيا على عجزه عن الرؤية ، عن الخروج عن أفق الدولة الوطنية والتحديث من أعلى .. والحال أنه لا يوجد تيار فكرى/ سياسى يمكنه أن يرى إلا عن طريق "رؤية عمياء" ، رؤية لا ترى ذاتها .. لترى كبديل شيئا آخر .. وهذه الرؤية العمياء هى في الواقع الوسيلة الوحيدة لإطالة زمن الاحتضار .

إن التنوير الوحيد الممكن الآن هو ذلك الذى يقوم على نقد هذا التنوير ، ويستطيع أن يخرج من معسكر السلطة ، ويرفض النزعة النخبوية التى تتمثل فى تقديس النخبة التنويرية لنفسها عن طريق تقديس العقل ، لتبرر حكما هو فى التحليل الأخير استبدادى وقمعى . ثمة حاجة ملحة إلى تنوير متواضع ، "ينحنى"

من "عليائه" إلى الواقع الاجتماعى ، ويتعلـم منـه ، لا يدعـى القيـادة الحكيمـة ولا يحتكر العقل ، ولا يتكلم باسم كيانات عليا : الوطن والشعب والنهضة .. ليبحث عن العقل فى الممارسة الاجتماعية الواقعية فى أبسط أشـكالها .. ويكتشـف نفسـه من خلالها ، باعتباره مجرد جزء من هذا الواقع العريض .

إن التنوير الحديث لن يكون تنويرا واحدا .. بل مائة ألف تنوير ، تنطلـق مـن شتى المواضع المتباينة فى المجتمع ، من الجزئـى والواقعـى والملمـوس ، ومـن خـلال ذلك يتحرر التنوير من الارتباط المطلق بالدولة ، وبالتالى من إشكالية "العلاقة بـين المثقف والسلطة" التى هى إحدى الإشكاليات الأساسية للتنوير المتحجر المحتضر .



٣ الوداع الأخير للحرس القديم

أزمة الإنتليجنسيا المصرية وأيديولوجيات الهوية [1]

"في أزمنة الانحطاط يكثر الحديث عن المبادئ العظيمة"

برتولد برخت

مـــدخل

ربما مرت ثلاثة عقود أو أكثر قليلا منذ بدأت شكوى قطاعات من المثقفين من انهيار الثقافة ، وأزمة المثقفين ، وخصوصا أزمـة علاقتهـم بالسـلطة . غير أن الأزمة لم تقتصر على المثقفين وإنما شملت مجمل الإنتليجنسيا المصرية [2] التي

(١) أقصد بالإنتليجنسيا هنا ، كما في الدراسات السابقة ، مجمل المتعلمين الذين يؤهلهم تعليمهم لتلقي الثقافة المكتوبة وممارسة أعمال ذهنية أكثر منها يدوية ، مثل الموظفين وأصحاب المهن الحرة كالمحاسبين والمهندسين والمدرسين والأطباء ، بالإضافة إلى الإعلاميين والكتاب والشعراء ... الخ . راجع أيضاً : عادل العمري ، وضع الإنتليجنسيا في البناء الاجتماعي المصري الحديث ، المنشور في : الكتابة الأخرى ، العدد ١٢-١٣ ، فبراير ١٩٩٦ ، ص ٢٧ وما بعدها .

(٢) كانت المسودة الأولى لهذا المقال محاولة لتشريح الاستراتيجية السياسية لأيديولوجية الحاكمية ، وقصورات الإنتليجنسيا العلمانية في مواجهتها ، في سياق أزمة نصر حامد أبو زيد . ولكن مع مزيد من عمليات إعادة الكتابة ، وفي ضوء الإجهاد السريع الذي أصاب الفريقين ، الحاكمي والعلماني الوطني ، وانتهاء المعركة الأيديولوجية الحقيقية ، تحول الموضوع تدريجيا ليصبح بحثا في مجمل أزمة أيديولوجيات الهوية التي تبنتها الإنتليجنسيا المصرية ، كتطوير للتحليل الذي سبق أن قدمته في مقالي المنشور في عدد سابق من "الكتابة الأخرى" (المقال الأول في هذا الكتاب) ، والتحليل الذي قدمته = لأيديولوجية

عانت في ذات الفترة من بطالة واسعة ، وأجور متسارعة الاضمحلال ، وتدهور عام في المكانة الاجتماعية ، واتساع التمايزات داخلها في الدخول .. وهي مجموعة التغيرات التي أدت إلى ما أسماه مثقفو الدولة الوطنية أزمة الانتماء .

فقد وجدت الإنتليجنسيا نفسها في عالم غريب عنها ، معادٍ لها ، تتوالى الضربات عليها من كل صوب . والأنكى من ذلك أنها وجدت أسلحتها التقليدية قد صدئت وفقدت فاعليتها : فصيحاتها تذهب أدراج الرياح ، وقناعاتها وأفكارها لا يُعتد بها (وهو ما سُمي أزمة الثقافة أو مشكلة المثقف والسلطة) . لقد مضى ذلك العالم القديم الجميل حين كانت الإنتليجنسيا تقود الحركة الوطنية، وتسقط بحنجرتها الحكومات وتحرج الأنظمة وتحشد الجماهير ويتبناها النظام (الناصري) ، الذي قام هو ذاته على أكتاف الإنتليجنسيا العسكرية ، وكمحصلة للتحريض طويل المدى للإنتليجنسيا المدنية الذي أسقط في النهاية النظام الملكي .

الآن يخفت صوت الإنتليجنسيا الوطنية ، ويرتفع بالمقابل صوت قطاع آخر ، هو الإنتليجنسيا الإسلامية ، التي يساندها جناحها العسكري ، والتي كما سنوضح لاحقا تتحرك في التحليل الأخير نحو حتفها ، على يد النظام الحالي ، أو أي نظام إسلامي قادم .

نحن نشهد أفول عهد بأكمله ، عهد شهد ارتفاع صوت أيديولوجيات الهوية، التي دعمتها أصداء الصراع الأيديولوجي بين موسكو وواشنطن ، وتجسدت في أيديولوجية الهوية الوطنية .. أيديولوجية بناء الأمة بالدولة ، التي دعمت فكرة الإنتليجنسيا عموما ، وقطاع المثقفين خصوصا عن عظمتهما ، ودورهما القيادي ، وصنعهما للحضارة ، وبالتالي دور الكلمة ، والتعليم ، والفكرة ، في بناء النظام السياسي والاجتماعي ، وبالتالي ضرورة حمايتهما وضرورة تكفير

الحاكمية في كتاب "سيد قطب والأصولية الإسلامية" (دار طيبة ، القاهرة ١٩٩٥)، واللذان شعرت نحوهما دائما بأنهما غير مكتملين بشكل غير مريح .

"الأفكار الخطرة" أو "الأفكار الهدامة" أو "المتأخرة" . ليست الأيديولوجيا التكفيرية الحاكمية – كما سيحاول هذا المقال أن يبرهن – سوى امتداد – ونفي في ذات الوقت – للأيديولوجيا الوطنية المقدسة ، وليس لهما ، آجلا أو عاجلا ، من مستقبل .

تلك هي الفرضية العامة التي يحاول هذا المقال أن يبرهن عليها ، وأن يضع بعض خطوطها العريضة ، آملا أن يقبل القراء أن يسهموا فيها ، إثراء وتعديلا ونقدا ، لأنهم هم – من واقع خبرتهم الحية ، قبل ثقافتهم أو معها – الأقدر والأكثر إحاطة بمختلف جوانب الأزمة التي تخصهم هم .

أطمع أيضا أن يقبل القراء غير المتخصصين في العلوم الاجتماعية أن يتحملوا جفاف الجزء النظرى الأول ، الذى شعرت أنه ضرورى جدا كمدخل لفهم أزمة الهوية في إطار اجتماعى أعم .

أولاً : مفهوم الإنتليجنسيا

يتطلب هذا الطرح الذى يربط بين أزمة أيديولوجيات الهوية وأزمة الإنتليجنسيا المصرية كفئة اجتماعية إيضاحا لمسألة علاقة الإنتليجنسيا بعملية إنتاج الأيديولوجيا ، وخصوصا علاقة وضعها الاجتماعى بهذه العملية ، خصوصا في ظل انتشار الفكرة الشائعة في عديد من مدارس علم الاجتماع، التي تنسب للإنتليجنسيا عموما محض دور وظيفي تابع ، وللمثقفين خصوصا دورا لا يتعدى مجرد "التعبير" عن المصالح والطبقات الاجتماعية الأكثر ثقلا وأهمية : كبار الملاك، البرجوازية ، أو البروليتاريا .

(أ) وبالطبع فإن الإنتليجنسيا ، وإن كانت تحتكر إنتاج الأيديولوجيا بكل جوانبها ، بما فيها مدخلاتها العلمية ، وتدير جهاز الدولة ، وتشرف عموما على الآلة السياسية – الاجتماعية ، فإنها ليست حرة تماما في أداء هذا الأدوار لأسباب متعددة ، منها :

١- أن إنتاج الأيديولوجيا ، مثل كل إنتاج بشرى ، هـو إنتـاج اجتمـاعى ، ومن ثم يخضع للآليات العامة للإنتاج فى أى مجتمع معنى ، ومحدداته المادية . وهو كذلك لا ينتجه منتجوه بمجرد وعيهم ولا بمحض قدراتهم العقلية ، فهـم لا يستطيعون تحديد الأطـر العامة لإنتـاج الأيديولوجيـا فـى المجتمـع .. لأن تحديدهـا يسهم فيه المجتمع بأكمله ، ليس فقط من حيث المحددات الاجتماعية - الاقتصادية ولكن حتى من حيث الأعراف والتقاليد والوضع العام للمعرفة عمومـا وفـى كـل فرع على حدة ، وعلاقات التشابك بين هذه الفروع . فإنتاج الوعـى الاجتمـاعى مسألة أكثر تعقيدا من أن يحددها وعى المنتجين .

٢- أن الأيديولوجيـا ذاتهـا ، باعتبارهـا تصـورا عامـا للكـون وللمجتمـع وللتاريخ لابد وأن تقدم منظورا يشمل جميع الأسس المنظورة للبنيـة الاجتماعيـة ، حتى ولو برفض بعضها .. وبالتالى فعليها أن تتفاعل - قبولا ورفضا - مـع مجمـل الأفكار التى تنتجها طبقات وشرائح المجتمع ، من أسفل ومن خلال المؤسسات .

٣- أن الإنتاج الأيديولوجى ، مثل كل إنتاج ، عبارة عـن عمليـة تكراريـة ، عملية إعادة إنتاج ، ترديدا وشرحا وتطبيقا وتطويرا ، الخ ... وبالتالى تمر بـالدورة الكاملة لإعادة الإنتاج : الإنتاج والتوزيع والتبادل والاسـتهلاك . وهـذه المراحـل الثلاث الأخيرة تخضع لآليـات تخرج عـن سـيطرة الإنتليجنسـيا ، منعـا وحظـرا ، بالرقابة السياسية وأدواتها القانونية ، وتأويلا وإعادة قراءة ، ونبذا وتجاهلا .

٤- أن الإنتليجنسيا ذاتها ليست كتلة واحدة ، ولا متحدة المصـالح (إلا مـن جانب واحد) ، بحكم تخصصاتها المتباينة ، وحظوظها المختلفة فـى سـوق العمـل ، واحتكاك أقسامها بطبقات وشرائح اجتماعية مختلفة تشكل بيئات أيديولوجية على درجة من التباين شاسعة ، فضلا عن الأنظمة الهرمية التى تندرج قطاعات عديـدة منها فيها .. فيعيـد ذلـك كلـه ربطهـا بـالواقع الاجتمـاعى فـى تناقضاتـه وبشتت وحدتها ووحدة تصوراتها .

❖

(ب) غير أن هذه الروابط التي تقيد الإنتليجنسيا في عملية إنتاج الأيديولوجيا – وكذا في إدارة مؤسسات المجتمع – لا تعني أنها تقوم بهذه الأدوار حسب الطلب ولا بأوامر مباشرة من أى طبقة اجتماعية ، ولا بتجرد منقطع الصلة بوضعها الاجتماعي ومصالحها ، حيث :

١– أن إنتاج الأيديولوجيا ليس إنتاجا نمطيا ، لأن الأيديولوجيا مفتوحة من أحد نواحيها على اللانهائي والمطلق ، ومن ثم فإنه حتى في حالة الإنتاج الأيديولوجي المأجور ، مثل الموظفين الأيديولوجيين للمؤسسات السياسية أو الحزبية ، يكون في إمكان المنتج ، بل هو مضطر ربما ، للتدخل في تحديد منظور الدفاع عن المؤسسة وتدعيمه بأفكار متجددة ، من خارج المؤسسة ، ومواجهة المستجدات بتعديلات متتالية . وبمعنى آخر أن منظوراته ومصالحه تدخل حتى في إطار التعبير عن مصالح مختلفة تماما . هذا كله فضلا عن اعتماد المنتج الأيديولوجي إلى حد كبير على مجموعات المنتجين المستقلين ، الذين يقومون بعملهم بشكل حرفي ويتقدمون بإنتاجهم للجمهور عموما ، باسمهم الشخصي .

٢– يضاعف أيضا من هذا الاستقلال أنه لا توجد رابطة سببية مباشرة بين المستويات الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية في التشكيلة الاقتصادية – الاجتماعية . فالسياسة مثلا لا تنبثق من محض المصالح الاقتصادية السائدة ، والمحددات الأيديولوجية السائدة فحسب ، ولكنها في تكيفها المعقد مع هذه المصالح والمحددات تظل تستند إلى مستوى مستقل في البنية الاجتماعية ، هو مستوى إدارة شئون الجماعة السياسية بما هي جماعة اجتماعية ، أى مجمل علاقات السلطة بها . كذلك فإن الأيديولوجيا لا تشكل انعكاسا ولا توفيقا بسيطا للمصالح الاقتصادية والسياسية السائدة ، ولكنها تحقق وظيفة كهذه من خلال استنادها إلى مستوى مستقل ، هو المستوى المعرفي (بأوسع معنى للكلمة) للجماعة البشرية ... الأمر الذى يعني أن احتكار الإنتاج في هذا الموقع المستقل يمنح قدرا من السلطة المستقلة في إطار مجمل التشكيلة الاقتصادية – الاجتماعية.

٣- كذلك فإن الأيديولوجيا ليست مجرد أداة للحام مفاصل المجتمع المتناحر ومنحه مظهر الوحدة ، وذلك لسببين .. أولهما أنها لا تستقل بأداء هذا الدور ، لأن المستوى السياسى ، بل والاقتصادى ذاته ، لهما جوانبهما التى تمنح إمكانية التغطية على الصراعات الاجتماعية وخلق مصالح مشتركة بين الطبقات المتناحرة . فعمال الشركة الناجحة يستفيدون من نجاحها بأشكال عديدة ، وازدهار دورة رأس المال يشكل أنسب الظروف لنجاح التنظيمات النقابية فى تحقيق أهدافها الاقتصادية ، والمستَغلين يستفيدون من النصر فى الحروب الخارجية ، والحروب الأهلية يعانى منها الطرف المنتصر والمهزوم بدرجات متفاوتة . وثانى الأسباب أن الانقسامات الاجتماعية الجوهرية تنعكس بشتى الأشكال على الإنتاج الأيديولوجى . فلا يوجد مجتمع له أيديولوجية واحدة أو تفسير واحد لأى من أيديولوجياته ، وصراع الخطابات الأيديولوجية ظاهرة دائمة حتى ولو كانت تدور حول محاور مشتركة .



(جـ) ومن هنا فإن نجاح إدماج الإنتليجنسيا فى إطار النظام الاجتماعى - الاقتصادى والسياسى ، أو عدم نجاحه ، يحتل أهمية خاصة فى توجيه عملية إنتاج الأيديولوجيا . وبخصوص هذه النقطة سوف يقتصر التحليل على المجتمع الرأسمالى الحديث ، الذى هو محل اهتمامنا المباشر .

١- يمنح هذا النظام فى حالة نجاحه فى إدماج الإنتليجنسيا - المرتبط طبعا بتماسك مجمل التشكيلة الاقتصادية - الاجتماعية - الموقع الاجتماعى الملائم لها تماما لإنتاج متطلباته الأيديولوجية ، وذلك بطريقتين متباينتين :

أولاهما نظام الوظيفة العامة فى الجيش والقطاعات المدنية . فالموظف العام يدير جهازا لا شخصى متجرد ، يتحرك بأوراق رسمية يمكن أن يتقدم بها - نظريا - أى فرد من الأفراد ، فيتحقق بهذا العدد الكبير من الأوراق خدمة ما يسمى "الصالح العام" وصيانة المجتمع . وهو ينتمى إلى جهاز مستقل ، لا يحكمه

البرجوازيون بشكل مباشر ، ولا يتقاضى أجره من أى طبقة بعينها ، ولا من فرد بعينه . وإذا قام الجهاز بخدمة مصالح خاصة بعينها فإن هذا يسمى "فسادا" .. من المفترض أنه لا ينتمى إلى "طبيعة النظام" . من هنا يتمثل موظف الدولة بشكل طبيعي العديد من مقولات الأيديولوجيا الليبرالية - العمود الفقرى للأيديولوجيا الرأسمالية : المساواة ، الانضباط ، العقلانية ، الترشيد ، الصالح العام ، الفرد .. وكذلك الوطن : الوحدة الاقتصادية- السياسية - الأيديولوجية المفترضة التى تبرز وتكرس وتنتمى إلى وتنتج عن جهاز الدولة ذاته .

ومقابله هناك زميله رجل المهن الحرة ، بما في ذلك المثقف المستقل ، فهو يمثل بحكم آلية نشاطه ، كنوع من البرجوازى الصغير صاحب المشروع الخاص ، نموذج فكرة الحرية ، والكفاءة ، والمنافسة الحرة التى تحسمها هذه الكفاءة ، والفائدة التى يجنيها المجتمع من المنافسة المبنية على الكفاءة ... وبصفة خاصة "نجوم المجتمع" من الفنانين والكتاب والعلماء ورجال السياسة وغيرهم ، الذين يلعبون بمحض وضعهم داخل الآلة الاجتماعية دورا كبيرا فى الإقناع بهذا النموذج وصياغته أيضا.

وهكذا نجد هذا الازدواج الليبرالى الجوهرى : العقلانية والرشد والانضباط/ الحرية والمنافسة والكفاءة ، متمثلين في الإنتليجنسيا ، لينتج أيديولوجيا المساواة أمام القانون سياسيا (حقوق الاقتراع والترشيح) ، وفكريا (حقوق التعبير والتظاهر) واقتصاديا (حق الملكية) ، وإجمالا .. فكرة الفرد الحديث التى هى أبعد ما تكون عن البساطة .

٢- وبالمقابل هناك الحالة التى يعجز فيها النظام عن استيعاب الإنتليجنسيا بفعل أزماته ، فيدفع بقطاعات واسعة منها إلى البطالة ويخفض أجورها بفعل سياسة انكماشية تقلل من تضخم جهاز الدولة والمرتبات وتقلل من الطلب على خدمات أصحاب المهن الحرة ودخولهم ، ويخترق "الفساد" جهاز الدولة أكثر فأكثر وتتضح الحدود الضيقة لرشد النظام وحرية أفراده على حد سواء ، ويغيب الهدف

الأيديولوجى الليبرالى ذاته تحت وطأة الأزمة ، وتنتعش الأيديولوجيات المضادة لتقترب من قلب الإنتليجنسيا بدلا من وضعها القديم على هوامشها .

وبقدر التفكك الاجتماعى (بصفة عامة) ، وخصوصا بقدر وجود خلل مزمن فى البنية الاجتماعية ، وبقدر ما يؤدى هذا كله إلى إضعاف الطبقات المسودة وابتعادها عن مركز الفعل السياسى ، بقدر ما تجد الإنتليجنسيا نفسها مستقلة أكثر فأكثر ، لتضع نفسها فى بؤرة الأحداث ، فتمارس وظيفة "التعبير" عن المجتمع ، لصالحها هذه المرة ، وتدعى أنها "تحميه" من نفسه أولا .. وترفع شعارات أيديولوجية مجردة ، صناعتها الأثيرة ، باعتبارها طريق الخلاص العام ، وتحث أو تحاول أن تجبر الجميع على "الإيمان" بالفكرة طريقا للسلطة .

غير أن أيا من الحالتين تمثلان نماذج ، وليس الحالة الواقعية للإنتليجنسيا وأيديولوجيتها . فالمجتمع بتركيبه المعقد ، وتفاوت مستوياته ومصالحه وقطاعاته الاقتصادية والسياسية ، يشتت وحدة الإنتليجنسيا كما مر بنا ، وبالتالى يتيح الفرصة للتناقض بين الحالتين أن يبقى حيا على الدوام . ومن هنا يمكن القول بأن ثمة ثلاثة ميول أساسية أيديولوجية داخل أوساط الإنتليجنسيا الحديثة ، يمكن تسميتها ووصفها مبدئيا على النحو التالى :

أ – الميل التنسيقى : وهو الميل الذى ترى فيه الإنتليجنسيا نفسها ودورها كمنسق وأيديولوجى عام للنظام الاجتماعى ، وكحكم عادل بين المصالح المتضاربة فى إطار الأيديولوجيا الليبرالية الرأسمالية ، وفقا لمشيئة "ممثلى الشعب" ، ولكن أيضا بناء على "نصائحها" و "خبرتها" التى تتعدد وتتفاوت ، فى اتجاه محافظ أو إصلاحى ، وفقا للمواقع المختلفة التى تحتلها داخل الجهاز الاجتماعى ، وتقبل بتراجع الأيديولوجيا إلى الموقع التالى للسياسة . وتتخذ الإصلاحات صبغة عملية ، وفقا للمشكلات التى تظهر من واقع الممارسة ، ممارسة جهاز الدولة أو ممارسة المهنة .. وتطالب الإنتليجنسيا بنصيب أكبر من الكعكة من خلال دورها فى دعم النظام الاجتماعى وتزايد ثقلها .

ب – الميل الانعزالي : وهو الميل الذى ترى فيه الإنتليجنسيا نفسها حاملة الحقيقة ، الحقيقة التى لا تنبثق في وعيها المباشر من النظام الاجتماعي ومشكلاته ، وإنما من رفض مجمل هذا النظام بأطرافه وصراعاته ، والانفتاح بالمقابل على عالم الفكرة في حد ذاتها ، بوصفه العالم الحقيقي الذى يدان المجتمع فى نظرها لعدم تمثله له ، فتتخارج الحقيقة عن المجتمع ، وتقف على هامشه ، ويحتل أصحاب هذه الحقيقة موقع "المتفرج" ، أى الموقع المثالى فى الفكرة التقليدية عن قلب الإنتليجنسيا: المثقفين – باعتبار أن الإنتليجنسيا تتميز بتخصصها فى العمل الذهنى – موقع القاضى القيمى والمعرفى للمجتمع ، ضميره الحى ، عقله المفكر .. فى ارتباط وثيق بالمطلق واللانهائى . ومن الأمثلة الواضحة لهذا الميل الأيديولوجى النزعة الرومانتيكية الأدبية ، والجماعات الدينية المغلقة ، ونيتشة فى زمنه . ويمثل هذا الميل الرغبة القصوى في التمرد ، ورفض الانـدراج فى سوق العمل والأفكار على حد سواء ، ورفع الأيديولوجيا إلى مرتبة المطلق غير المشروط، الذى لا تتحكم فيه ولا تشوهه عمليات التبادل والتوزيع والاستهلاك ، وإنما يؤسسه تنظيم داخلى صارم للجماعة وأفكارها .

جـ – الميل الهيمني : وهو الميل الذى ترى فيه الإنتليجنسيا نفسها المعبر الأسمى أو الوحيد عن المجتمع ، وتطالب بالسلطة انطلاقا من رفض النظام على أساس عدم تعبيره عن الحق أو صالح المجتمع ، اللذان يتمثلان بالضبط فى سيادة أيديولوجيتها . وتنتظم حركة أيديولوجية / سياسية وفقا للفكرة الإنتليجنسوية ، التى تستند لتصورها الخاص ، ذى الطابع المجرد المحض ، فى بناء تصور سياسى/ أيديولوجي متكامل من حيث المبدأ ، ومفرغ من الداخل .. ومن خلاله تصبح الإنتليجنسيا، باعتبارها المنوط بها حمل الفكرة ، سيدة المجتمع .. ذلك المجتمع الذى يصبح حقيرا فى نظرها بالضرورة : فحتى إذا طالبت بالسيادة باسم الشعب، فإنها تظل تكن الاحتقار لكل قسم من أقسام هذا الشعب على حدة .. ليقتصر "الشعب" واقعيا على حَمَلة الفكرة المجردة .

ومبدئيا ، يمكن لأى فكرة مجردة أن تصلح مرتكزا لمثل هذا التوجه ، سواء كانت حكم الله أو حكم الشعب أو حكم العقل . ولكن فى جميع الأحوال يحدث دمج مزدوج بين الأيديولوجيا والسياسة .. فالفكرة تصبح خادما لهدف الوصول للسلطة ، فى ذات الوقت الذى تتم فيه المطالبة بالسلطة باسم الفكرة ، التى تقدّم بوصفها أعلى من السلطة السياسية وهدف الحركة السياسية المعلن ، ومبرر المطالبة بالحكم . ويختفى الفاصل إذن بين المستويين السياسى والأيديولوجى، وتظهر الحركة الثورية أو الإصلاحية المذهبية . فالأيديولوجيا لا تصبح إدارية ، كما فى الحالة الأولى ، ولا فكرية ، كما فى الحالة الثانية ، وإنما أيديولوجية .. أى تجرى أدلجة الأيديولوجيا ذاتها [٣] .

وليس ثمة ما يدعو إلى القول بأن أيا من هذا الميول أكثر إنتاجا فكريا من الميلين الآخرين ولا أنه يؤسسهما ، فجميعها تنتج أفكارها فى حقب مختلفة ، وتتفاعل سويا وتتراكم فوق بعضها ، فى ذلك المستوى الخاص من مستويات البنية الاجتماعية .. المستوى المعرفى .

ثانيا : وضعية الإنتليجنسيا المصرية [٤]

يتمثل الإنتاج الأيديولوجى الرئيسى للإنتليجنسيا المصرية فى فكرة "الهوية".. الوطنية أولا ثم الإسلامية ، فالبؤرة الرئيسية التى تمحورت حولها شعارات النهضة والتحرر والتقدم ، الخ ، كانت فكرة الهوية الخاصة والدفاع عنها وتطويرها (فى حين ميزت فكرة "العقل" مسار الإنتليجنسيا الأوربية) . وسوف نرجئ تحليل هذه

(٣) حول التمييز بين الاستخدام الأيديولوجى للفكر والاستخدام الأيديولوجى للأيديولوجيا راجع : عادل العمرى ، تحليل عام للحركة الشيوعية المصرية ، كتاب الراية العربية (كتاب غير دورى) ، العدد الرابع ، يناير ١٩٩٥ ، ص ٣٤ .

(٤) آثرت استخدام كلمة "وضعية" لوصف الوضع بدلا من كلمة "خصوصية" المتداولة بشكل مزعج ، والتى تفتقر للوضوح وتؤدى وظائف أيديولوجية رومانتيكية لخدمة أيديولوجيات الهوية على اختلافها .

الفكرة بفرعيها إلى القسم الرابع من هذه الدراسة ، أما ما يهمنا هنا ، فهو دراسة مجمل الظروف الاجتماعية – بالمعنى الواسع – التى أدت إلى احتلال فكرة الهوية موقعا محوريا فى الخطاب الأيديولوجي المصرى لمدة طويلة ، وهى الظروف التى يمكن تلخيصها فى ارتباط الإنتليجنسيا القوى بجهاز الدولة الحديثة ، وعدم قدرة الطبقات المالكة على استخدام الأيديولوجية الوطنية بفعالية ، وعدم قدرة النظام الاجتماعي والسياسي على استيعاب الإنتليجنسيا فى لحظات عديدة . ويمكن تفصيل خطوطها العريضة على الوجه الآتى :

١– أُنشئت الدولة الحديثة فى مصر منذ البداية كمشروع للطبقة العسكرية المالكة فى سعيها للاحتفاظ بسيطرتها على البلاد فى مواجهة القوى الاستعمارية الأوربية الرأسمالية الحديثة . وتطلب تحقيق هذا الهدف إنشاء جيش حديث ، وبالتالى إدارة مدنية حديثة على النموذج الأوربى ، وبالاقتباس من البلدان الأوربية ، على حساب مجمل المجتمع التقليدى القائم ، بقراه وطوائفه الحرفية والتجارية ، الذى دفع مجمل فاتورة الإصلاح عن طريق "نظام جباية" صارم ، وعن طريق "ضريبة الدم" التى تمثلت فى تجنيد عدد كبير من السكان ، منتقين ، وانتزاعهم من بيئتهم التقليدية ودمجهم وإعادة تشكيلهم فى نظام عسكرى صارم ليشغلوا مناصب الإنتليجنسيا العسكرية والمدنية الدنيا ، كنوع من التجنيد الإجبارى غير محدد المدة ، على أساس أنهم "عبيد الباشا" [٥] . ومن خلال هذه "العبودية" مُنح هؤلاء "العبيد" سلطات هائلة على "الرعية الجاهلة" التى كان يجرى تجنيدها فى الجيش والصناعة ، وعلى تلك المقيمة فى الريف ، لتحقيق بناء الدولة الحديثة ، وتوجيه الموارد بما يفى بهذا الغرض ..

وهكذا تكونت الإنتليجنسيا الحديثة للمرة الأولى فى مصر "كإنكشارية"

(٥) لم تكن النظارات (أى الوزارات فيما بعد) التى أنشئت آنذاك سوى فروع للجيش ، بما فى ذلك ، بل وعلى رأسها ، إدارة التعليم ، الذى كان يجرى وفق الضباط عسكرى صارم فى "مدارس – معسكرات" .

حديثة ، تضرب بسيف الباشا وتأكل من بيته – دولته . وزاد من انفصال هذه الفئة اتساع الهوة بين الجهاز الجديد والمجتمع التقليدى ، بين صفوة متعلمة فى أوربا أو على أيدى الأوربيين وبين مستنقع الأمية والجهل الواسع ، بين النظام القانونى الحديث والمفاهيم الحديثة التى تسير عملها ، وبين الأعراف والتقاليد المختلفة تماما. كان عليها على وجه الإجمال أن تكون وسيطا بين الحاكم و"الرعية" – لم يكن مفهوم "الشعب" قد ظهر آنذاك – وكانت لغتها هى اللغة العربية التى تشدو بها حتى الآن ، لا هى التركية لغة الطبقة المالكة / الحاكمة ولا لغة "الشعب" .

لم تعد هذه الفئة تنتمى إلى "الشعب" أو الحكم ، أو بالأدق أصبحت تنتمى لهما معا .. وتنتمى انتماء مؤكدا لجهاز الدولة الحديث ، فشغلتها – لعل ذلك منذ البداية نفسها – قضية علاقة الحاكم بالمحكوم ، والدولة "بالشعب" ، أى حملت بذرة السياسة باعتبارها المشكلة الرئيسية ، ليس بوصفها قضية "العقل" كما قالت الإنتليجنسيا الأوربية ، ولكن بوصفها قضية حضارية ، قضية الهوة الواسعة بين الحاكم والمحكوم . غير أن الإنتليجنسيا الحديثة لم تكن آنذاك قد امتلكت أيديولوجيتها بعد ، ولم تكن الدولة الحديثة قد قطعت شوطا بعيدا فى التغلغل بآليات السلطة فى النسيج الاجتماعى ككل ، بل وجرى تسريح قسم كبير منها فى نهاية عهد محمد على وخلفيه ، ليعاد إنشاؤها فى عهد إسماعيل باشا (الخديوى).

كانت الثورة العرابية البروفة الأولى لتمرد الإنتليجنسيا الحديثة ، فالضباط المصريون الذين ثاروا لسوء معاملتهم على أيدى الأتراك وعدم تلقيهم لأجورهم سرعان ما أدركوا أن بإمكانهم دمج مطالبهم مع مطالب الفئات والطبقات الاجتماعية العديدة الأخرى التى أضارتها الأزمة المالية ، ليتبلور ذلك الشعار ، الذى لم يكن أكثر من تكتيك سياسى آنذاك ، "مصر للمصريين" ، فصاروا قادة ثورة وطنية ، ملتبسة مع ذلك فى شعاراتها وأهدافها .

ومرة أخرى عام ١٩١٩ ، أتيح للإنتليجنسيا ، الحقوقية المدنية هذا المرة ، أن تقود شعبا من "طلاب القوت" أساسا ، وتحشره في قمقم الشعارات الوطنية التي كانت قد تبلورت بشكل محافظ ونسقي على يد أحمد لطفي السيد وحزب الأمة من جهة ، وبشكل شبه إسلامي "راديكالي" على يد مدرسة مصطفى كامل والحزب الوطني من جهة أخرى ، لتتسلم السلطة في النهاية طبقة كبار الملاك، التي دخل بعض أفرادها عالم الصناعة آنذاك .

غير أن الطبقة المالكة بمجملها عجزت عن استخدام الشعارات القومية للنهاية نظرا لروابطها الوثيقة بالرأسمال العالمي ، وعجزت في ذات الوقت عن احتواء الإنتليجنسيا التي بدأت تعاني من البطالة الواسعة منذ نهاية الأربعينيات ، في شعب يعاني من الفاقة المدقعة التي تنذر بأوخم العواقب .. كانت هذه هي الظروف التي اكتسبت فيها أيديولوجية الهوية الوطنية طابعها الإنتليجنسوى الراديكالي ، وأتيح لقادتها حشد قطاع كبير من السكان خلفها ضد الطبقة المالكة باسم الوطن ، ولكن – وهنا الذكاء – باسم "العدالة الاجتماعية" أيضا . بل كان هذا الظرف ملائما لاحتشاد قطاع آخر من الإنتليجنسيا الحديثة خلف شعار الهوية الإسلامية ، خلف الإخوان [٦] .

لم يكن "الأفندية" الشيوعيون أو الإخوان أو الوطنيون يملكون أية خطة للاستيلاء على السلطة، ولم يتعد أفق تمردهم – كما أشار طارق البشرى بحق – الضغط على النظام . ولهذا لم يقدر لهم الانتصار على أى أساس عقائدى إلى أن أتت الإنتليجنسيا العسكرية بانقلاب ١٩٥٢ لتنقذ النظام وتصفي شكله القديم في وقت واحد ، بعد أن أصابها تعفن النظام بجرح بالغ في حرب ١٩٤٨، فتصل الإنتليجنسيا الوطنية إلى ذروة نجاحها ليبدأ انحدارها الأخير .

---

(٦) تعتمد حركة الإسلام السياسي عموما على الإنتليجنسيا الحديثة وليس التقليدية ، ولم ينضم إليها الأزهريون إلا بعد أن قطع تحديث الأزهر والوظائف الدينية شوطا بعيدا .

٢- وهنا ينبغي أن نلاحظ أولا أن جميع انتفاضات الإنتليجنسيا المصرية هـذه كانت تعبر في المقام الأول عن مصلحتها الخاصة ، عـن نزاعها مع الأتراك على الوظائف والأجور ، وعلى السلطة في المؤسسات التي تعمل بها ، وعن نزاعها مع الموظفين الأوربيين لذات الأسباب . كما نلاحظ ثانيا أن الإنتليجنسيا كانت تلجأ دائما لطبقات وفئات اجتماعية أخرى لدعم ثورتها .. وهنا لا ينبغي أن يخدعنا ذلك المظهر الوطني العام للحركة ، وشعارات العدالة المرفوعة ، فالنهب الواسع للريف ولعديد من أقسام السكان في عهد محمد على من أجل بناء الدولة الحديثة، وكذا في النصف الأول من عهد الخديوى إسماعيل ، كل ذلك لم يحرك شعرة واحدة في رأس الإنتليجنسيا ، التي كانت ، على العكس ، مبهورة ومستفيدة من توسع جهاز الدولة الذي كان يزداد تغلغلا وسلطة .. فثورة الإنتليجنسيا ترتبط بفقر جهاز الدولة لا بفقر الشعب .

٣- وهنا ينبغي أن نلاحظ من هذه الفجوة بين الدوافع والشعارات أن الإنتليجنسيا في حركتها سعت إلى دمج حركة السكان في إطار رؤيتها لدولة قوية تستمد هي ذاتها قوتها منها ، عن طريق شعارات الهوية تحديدا . فبواسطة شعارات الهوية المجردة تجرى محاولة دمج السكان في إطار أيديولوجيا تحويهم بشكل صورى ، بوصفهم مصريين ، أو بوصفهم مسلمين ، أى بصرف النظر عن مجمل أوضاعهم الاجتماعية .. فتبدو مشكلة العمال مثلا أو الفلاحين هي مشكلة وجود الأجانب في جهاز الدولة ، ويجرى تجسيد أسباب سخطهم في هذا الوجود، والادعاء – من ثم – بأن التخلص من هذا الوجود سيؤدى إلى تحسين أوضاعهم ، عن طريق الخضوع للرعاية الأبوية لدولة "الإنتليجنسيا الوطنية" . كذلك فإن أيديولوجية الهوية هذه من شأنها أن تحول دون تنظيم حركة مستقلة لهذه الطبقات ، وعلى العكس فإن المنظمات النقابية وغيرها مدعوة من قبل أيديولوجية الهوية للاندماج في الهوية المجردة العامة ، وإخضاع مطالبها للهدف المجرد . فأيديولوجية الهوية هي أولا وأخيرا أيديولوجية عن الدولة . كذلك فإن

شعارات العدالة الاجتماعية تصب ، في إطار هذه الأيديولوجية ، في هدف تقوية جهاز الدولة ، ودعمه ، وفتح الطريق أمام تغلغله في ثنايا النشاط الاجتماعي ، بدعوى تحقيق النهضة والتحديث والعدالة ، ومن ثم فتح الفرص أمام الإنتليجنسيا للعمل والترقي والسيادة .

٤- ومن جهة أخرى ، كان الارتباط الوثيق بين الطبقات المالكة ورأس المال العالمي مبررا إضافيا لتملك الإنتليجنسيا للأيديولوجية الوطنية - في أزمنة ضعف جهاز الدولة - بغير منازع . فعداء الطبقة المالكة لهذا الرأسمال كان يجري في إطار الشراكة الضرورية ، الناتجة عن ضعف التكوين الرأسمالي المحلي وضيق السوق الداخلي ، وبصرف النظر عن علاقات الإنتاج الداخلية . فالإقطاعيون المصريون كانوا يصدرون القطن وغيره لأوربا ، والصناعيون كانوا يعتمدون على الخارج في بناء صناعتهم - بما في ذلك العهد الناصري . وسواء كانت الصناعة حالّة محل الواردات أو تصديرية ، فإنها لا تشكل أكثر من حلقة في سلسلة التداول الدولي لرأس المال الذي بدأ تجاريا ، ثم أصبح أيضا ماليا فإنتاجيا مع تدويل عملية الإنتاج نفسها . هذا بالإضافة إلى استيراد الطبقة المالكة لأنماط استهلاك وسلوك أوربية ، بعد تشويهها ، كأمر ضروري للاندماج في السوق العالمي ، بالإضافة إلى تحقيق التمايز الرمزي للمكانة في الداخل .

ومن هنا كان عداء هذه الطبقات للطبعات المتطرفة من أيديولوجية الهوية : الطبقات الإنتليجنسوية ، بدءا من مصطفى كامل ، ومرورا بمظاهر التطرف الوطني التي كان يمارسها حزب الوفد تحت ضغط قاعدته من رجال الإنتليجنسيا الذين فجروا انتفاضة ١٩١٩ ، وانتهاء "بالإرهاب" الإسلامي الحالي . وفي كل مرة كانت الطبقة المالكة تسعى لإدماج شعارات الهوية الجديدة في إطار يحفظ لها صلتها العميقة بالرأسمال العالمي ، وسلطتها وملكيتها في الداخل ، شريطة ، بالطبع، أن تنجح في امتصاص غضب الإنتليجنسيا أو قطاعاتها الأكثر تأثيرا على الأقل . وفي أسوأ الظروف قد تضطر الطبقة المالكة لتسليم القيادة السياسية

للإنتليجنسيا الثائرة ، إنقاذا للنظام الاجتماعي بمجمله ، كما حدث في العهد الناصري ، واثقة ، في نهاية الأمر ، أن طموح هذه الفئة الاجتماعية أعجز من أن ينشئ نظاما جديدا .. فالمسألة كلها لا تتعدى الاستيلاء على جهاز الدولة القائم ومنح قطعة أكبر من الكعكة للإنتليجنسيا ، وبعض الفتات للجماهير . وفي النهاية ترث الطبقة المالكة ، بعد الخسائر المهمة ، جهاز دولة أكثر قوة وأكثر عنفا في لجم الطبقات المسودة ، وأكثر تغلغلا في أحشاء المجتمع بسبب ادعائه القيام بتمثيل هذه الطبقات تحت شعارات أيديولوجية الهوية .

٥- تلك هي المحددات العامة التي تفسر كلا من تبني الإنتليجنسيا المصرية لأيديولوجيات الهوية ، وحقيقة نجاحها في تحقيق مكاسب مهمة من وراء ذلك . لقد نجحت الإنتليجنسيا في تلك الفترات في إضفاء طابع نهضوي - إداري - دولتي - نخبوي على أيديولوجية الهوية ، حقق لها من جهة قيادة الجماهير وإدماجها داخل تصوراتها ، وكذلك مواجهة الطبقة المالكة ، لتستقل بقيادة جهاز الدولة القائم ، حلمها الأول والأخير .

ثالثا : الخصائص العامة لأيديولوجيات الهوية

١ - النخبوية : أيديولوجية الهوية ، أيا كانت ، هي في المحل الأول أيديولوجية نخبوية ، فبمجرد قيامها على فكرة الهوية ـ الوطنية أو الإسلامية ـ المجردة ، تصبح احتكارا للإنتليجنسيا التي تملك وحدها تفسيرها وتطبيقها على الواقع . فمع أن الجميع مدعوون لتبني أيديولوجية الهوية المعنية والتضحية ، حتى بمصالحهم الحقيقية ، من أجلها ، فإن السبيل الصحيح لهذه التضحية تحدده الإنتليجنسيا القائدة ، وكذا تحديد الأعداء والأصدقاء ، وكيفية مواجهة الأعداء ؛ الخ . كذلك فإن إدارة الوطن المتحرر من الاستعمار ، أو تشييد النظام الإسلامي وإدارته ، هي من الأمور "العليا" التي تدور حول مبادئ تسمو على أفهام "العامة". فالنهضة المقبلة ، الوطنية أو الإسلامية ، عبارة عن خطة تقام وفق مثال

نموذجي ، بحصافة وذكاء ، مبنية على "الصالح العام" ، أو ضرورات "العقيدة" التي تتفق طبعا مع الصالح العام . والدولة التي سيجري بناؤها مستقلة عن كل الطبقات وعن كل النظم الاجتماعية ، لا شرقية ولا غربية ـ وهذا ما اتفقت عليه الناصرية والحاكمية معا !! ليست دولة رأس المال ولا العمال ، وإنما دولة الجميع ... ليس بمعنى "دولة الشعب" بالمفهوم الديمقراطي ... لأنها غير مبنية على رغبات الأفراد ومصالحهم .. حتى من الناحية النظرية ، وإنما هي مبنية على حق مجرد ، حق عام عقيدة – وطن أو دين – تسمو فوق الأفراد ... ومن ثم يحق لها قمعهم ... ولكنها لا تسمو طبعا فوق النخبة التي تمثل هذا الحق المجرد ، وتتكلم وتحكم باسمه .

٢ – وهي ثانيا أيديولوجية دولتة ، تختزل المجتمع بأكمله في محض جهاز الدولة ، ذلك الجهاز الذى تُنسب له في هذه الأيديولوجية قوة سحرية قادرة على الإتيان بالأعاجيب ، خيرا وشرا ، حسب الإرادة التي توجهه . فوفقا لهذه الأيديولوجية يعم الخير بمجرد أنْ تسكن الهوية التي تمثلها الإنتليجنسيا جسد الدولة ، ومن هنا فإن سبب كل الشرور قبل هذه اللحظة "المباركة" هو فساد الدولة ، الذى يعتبر نتيجة لكونها محطا لمطامح الطبقات التي تقودها . وبمعنى آخر، فإن طبقية الدولة مسألة يُنظر إليها على أنها عيب كامن في الدولة القائمة ، ويمكن إلغاؤه في دولة مقبلة ، بالضبط لأن هذه الطبقية ليست سوى فساد وانحراف في نظر الإنتليجنسيا ، التي ترى نفسها كتجسيد للدولة ذاتها ؛ مفهوم الدولة الحديثة : الدولة كحكم عادل ، كجهاز محايد ، لا ينتمي لأى طبقة اجتماعية وليست له مصلحة خاصة .

وهنا تدخل أفكار "النهضة" الوطنية أو الإسلامية ، مفهومة كعملية عقلية حسابية تقوم بالضبط على تجرد وانتماء الصفوة التي تقود الدولة باسم الهوية ؛ النهضة كعمل سياسي تخلقه الدولة ، وتوجه الجماهير للانخراط فيه ... وهي السمة التي طبعت المشروعات النهضوية المصرية الكثيرة للغاية ، والتي تفترض

كفاية الذكاء مع الإخلاص للهوية ، بمعزل عن السكان الذين يصبحون محض مادة النهضة التي تخطط لها الدولة .

ومن هنا تدور جميع مشاريع النهضة الإنتليجنسوية على اختلافها حول مفهوم الدولة التدخلية القوية ، التي تمارس السلطة على السكان ، الذين لا يتعدى دورهم كونهم محض مادة النهضة ، وقد يقال أيضا أنهم هدفها ... ولكنهم ليسوا صانعوها ولا أصحاب القرار فيها .

ولعل هذا المفهوم بهذا الشكل قد تبلور بأصرح وأوضح شكل في مصر على يد سلامة موسى، الذى أنتج خلطة فكرية من ما أسماه الاشتراكية ونزعة عرقية شبه فاشية (أسماها نظرية السوبرمان) ، قدم من خلالها فكرة دولة عقلانية تماما ، تدير المجتمع بأكمله وفقا للعقل ، كوحدة واحدة لا تتجزأ ، وبشكل فوقي فاقع . وهي الفكرة التي نجدها دوما ثاوية في أحلام النهضة الإنتليجنسوية ، بعد كسائها بمفهوم الهوية سواء كانت هوية قومية (مصرية / عربية) أو إسلامية .

٣ – الأدلجة : تستدعي الأيديولوجية النخبوية الدولتية بالضرورة عملية أدلجة للواقع تحصر المجتمع في إطار الدولة ، التي هي أم الإنتليجنسيا المصرية وتخصصها الرئيسي ، ثم تحصر مشكلة الدولة في إطار مسألة صلاحية النخبة ، حاملة الفكرة ، وهو ما يتطلب "أدلجة" مفهوم المجتمع بواسطة مفهوم الهوية ، وهي عملية تمر بثلاث لحظات منطقية :

أ – التجريد : وهي العملية التي تجرى بواسطتها بناء الهوية .. فالهوية عبارة عن تجريد قسرى وقمعي للخصوصيات في خصوصية بعينها ، ولتكن الخصوصية القومية أو الدينية ، تضفي مظهر الوحدة على الأفراد ، بإلغاء الخصوصيات الأخرى ، أو دفعها إلى مستوى أدنى لا يهدد الوحدة الإدماجية . وليست المسألة هي استبعاد الخصوصيات الأخرى ، ودفعها خارج المستوى السياسي فحسب ، ولكن أيضا تقليم الخصوصية المختارة ذاتها ، فيجرى إغفال الخصوصيات الإقليمية في حالة بناء الهوية القومية ، والاختلافات العقيدية في حالة

الخصوصيات الدينية ، وتضخيم الفوارق مع من يجرى استبعادهم من الهوية المختارة ـ القومية أو الدينية . وتُستخدم الدعاية الأيديولوجية لتنميط الوعي وفقا للخصوصية المختارة ، فضلا عن استخدام السلطة ـ سلطة الحزب أو الدولة ـ لتنميط حياة الناس وفقا لمدلول الهوية المطلوب صناعتها ، بالطقوس والأوامر الأخلاقية أو الإدارية ، والمراقبة والتنظيم . وفي ذات الوقت يجرى الدفع بهذه الخصوصية إلى مقدمة المسرح السياسي ، بوصفها هي مبرر الحكم الشرعي الوحيد، الأمر الذى يتطلب إقصاء المعارضين خارج نطاق الهوية المذكورة ـ وهو ما ينقلنا إلى اللحظة الثانية :

ب ـ التمايز الأيديولوجي أو الأداتية : وهى تحويل الهوية إلى ساحة حرب سياسية . فالفكرة تتحول إلى مبدأ للسيادة والهيمنة ، وتجرى لها عملية تقديس ، أى عزل عن التناول الموضوعي ، لتصبح مبدأ قيميا ، يدور حول ثنائية الخير/ الشر . فالمدافعون عن الهوية المختارة هم أنصار الخير ، حملة العقيدة ، رسل الحق ، في حين يتحول رافضوها إلى خونة ، أشرار ، متآمرون .

خصوصا متآمرون ... فنظرية المؤامرة هى أخت نظرية وحدة الحقيقة ، وهى أكثر الأدوات فعالية فى طمس الواقع وإخضاعه للثنائية البسيطة لأيديولوجية الهوية ... فحاملو الهوية لا تكون بينهم خلافات .. وإذا اتضح أن هناك خلافات – وهى مسألة طبيعية ناتجة عن قيام جماعات عديدة بتحميل مضامين اجتماعية بل وسياسية مختلفة على ذات مبدأ الهوية – فهى تفسَّر على أنها خلافات فكرية محضة، تنوع فى الآراء نابع عن تقديرات مختلفة لمصلحة الهوية . فإذا لم يمكن التوفيق بين الأطراف ، أو فشلت هذه الأطراف فى إخضاع بعضها للبعض أيديولوجيا لاستعادة الوحدة ، ينقل كل طرف الآخرين إلى معسكر أعداء الهوية .. الأشرار ، ويجرى إلحاقهم بنظرية المؤامرة .

والأطراف الأخرى يجرى أيضا دمجها ، وطمس ما بينها من خلافات ، وإظهار هذه الخلافات على أنها ثانوية ، أو حتى مجرد تمثيلية ، الغرض منها

الخداع، وإخفاء المؤامرة "الحقيقية" ضد مبدأ الهوية المختار . أما الأطراف التى طُردت من معسكر الهوية ، فقد كانت فى "الحقيقة" إياها أطراف عميلة للأعداء ، متسللين أرادوا أن يضربوا المبدأ من الداخل !!

جـ - الأدلجة وانحطاط الفكر : أدلجة السياسة تستتبع أيضا أدلجة الفكر .. فالانطلاق من الفكرة لتبرير مشروع حكم نخبوى - دولتى يرفع الفكرة إلى مرتبة الأساس للنشاط السياسى ، ويجعل الدفاع عنها قضية سياسية بالمعنى المباشر قبل أن تكون مسألة نظرية . وأيديولوجية الهوية بتناقضاتها وتهافتها بالذات ، تظل فى حاجة إلى إخفاء هذا التناقض والتهافت بتكوين شعارات وأفكار لا تنتهى ، محاولة منها لإدماج الفكر بمجمله فى مشروعها السياسى . فاحتكار الأيديولوجيا/ الفكر هو المدخل الضرورى لنجاح المشروع السياسى لأيديولوجية الهوية فى طبعتها الإنتليجنسوية .

ومن هنا لا تتورع الإنتليجنسيا المصرية عن استخدام أية فكرة وتسخيرها كالعبد للدفاع عن الهوية التى تتبناها ، يستوى لديها فى ذلك النظرية الماركسية أو الليبرالية ، أو أفكار التنوير والعقل والتطور والعلم .. فالعلم ذاته تستخدمه الإنتليجنسيا التنويرية كفزّاعة ، ككارت إرهاب تخيف به أعدائها وتوجه لهم بموجبه الاتهامات ، وتعلى من شأن هويتها ، وتبرهن على أهميتها وضرورتها .

وبنفس المنطق تتناول الإنتليجنسيا أى فكرة مطروحة ، لتزنها مباشرة بميزان المصلحة ، لا العقل .. بمنطق سلطوى ، يتعقب آثار الفكرة ، من حيث مدى تأثيرها على وضعها أو ، بالعكس ، وضع خصومها ؛ أثرها على توزيعات السلطة، وما قد تقدمه من امتيازات للبعض . وهو مسلك موجود بمختلف المستويات بين جميع أوساط الإنتليجنسيا ، وليس الفئة المثقفة فحسب . وبالمقابل فهى بارعة فى اقتناص الأفكار التى تؤيد مصالحها ، يستوى فى ذلك أن تكون "محلية" أو "مستوردة" ، فأفكار العقل الأوربية ذاتها تستورد هنا لتصب فى قوالب المصالح ، ويجرى تشذيبها بما يتناسب معها .

فباستثناء صنم الهوية المقدس ، تُستخدم جميع الأفكار الأخرى براحة تامة ، للدفاع عن الصنم ، أو لهدم الأصنام المنافسة أو حتى تبرير أتفه وأضيق المصالح وانحناءات السياسة ، بل والنفوذ الشخصي وملابساته .

ومن هنا يتخذ الصراع الفكرى فى مصر مظهر صراع قيمى أخلاقى مزيف ، يدور حول الحدود الفاصلة بين أيديولوجيات الهوية ، حول التمجيد والإدانة ، حول خدمة عملية الحشد وراء الهوية المرغوبة وزعزعة حشود الهوية العدو وكل فكرة أخرى من شأنها توجيه سهام النقد لأيديولوجية الهوية المختارة .

لهذا السبب الجوهرى – سيادة أيديولوجيات الهوية وإخضاع الفكر لها – لا يوجد فى مصر حتى الآن فيلسوف واحد ، ولا مجدد وحيد فى مختلف العلوم الإنسانية ونظرياتها ، ولا يوجد فى هذه المجالات حوار حقيقى حتى داخل أسوار الجامعة ، حوار علمى يدور حول مطالب الاتساق المنهجى والقدرة التفسيرية . لقد وصل الأمر إلى أننا أصبحنا نسمع عن أسلمة العلوم ، وهو توجه منقطع النظير ، فشلت فى مجرد التوصل للتفكير فيه أيديولوجية الهوية الفاشية أو النازية نفسها .

وفى ظل هذا الوضع تنزوى الأعمال العلمية ، ولا تحظى بترحيب أو اهتمام يذكر ، لا فى المجال العام ، ولا حتى فى أوساط الإنتليجنسيا ذاتها ، كما تدل على ذلك صحفها ومجلاتها . فالمطلوب هو ما يمكن أن نسميه "الكلام من حيث المبدأ" ، تلك الاستراتيجية العقيمة التى يمكن أن تصلح وصفا لكل ما قلناه عن الأدلجة ، والتى لا تنطلق من أى أفق منهجى ، بل وترفض مثل هذا الأفق ، لتنشغل بالإدانة والتمجيد ، فى إطار سعيها المحموم لوضع الفكر فى القنينة الضيقة للهوية ، فالكلام من حيث المبدأ هو كلام حول هوية الفكر ، لا مضمونه .

وبالنجاح فى الأدلجة تكون الإنتليجنسيا قد نجحت فى بناء أيديولوجية نخبوية تختزل المجتمع فى الهوية ، والهوية فى الدولة ، والدولة فى النخبة حاملة الهوية ، فى دائرة مغلقة ، تكرس فى النهاية سلطتها النابعة من وضعها الإدارى والمعرفى معا .

رابعاً : أزمة الإنتليجنسيا المصرية وأيديولوجيات الهوية

سوف يستعرض هذا الجزء الطويل والأخير أيديولوجيتي الهوية الرئيسيتين في مصر : الوطنية والحاكمية (الإسلامية) ، بهدف الكشف عن منطقهما الداخلي وعلاقتهما بوضعية فئات من الإنتليجنسيا المصرية ، والأزمة التي تعتورها ، كما سيشمل محاولة أولية لتلمس مدى وجود اتجاهات موضوعية لتجاوز أيديولوجيات الهوية بمجملها ، بكل ما تنطوي عليه من تقديس ، لا للهوية فحسب ، بل للإنتليجنسيا التي تحملها ، والفكر التبريري الذي يُكرسها ، ولجهاز الدولة .

أ – أيديولوجية الحاكمية

لا شك أن أيديولوجية الحاكمية هي أيديولوجية الهوية بامتياز ، فهي ، على خلاف الأيديولوجية الوطنية مثلا ، لا تشير إلى واقع اقتصادي أو تاريخ ثقافي أو اجتماعي ، وإنما تنطلق من المطلق مباشرة ، من الكلام باسم الله ، لتبرر لنفسها وتبرر مطالبها بإخضاع مجمل السكان لأحكامها ، وتدعي لنفسها أبعادا عالمية فوق الجنس والوطن واللون والعرق .. وتبرر لنفسها أحقيتها وامتيازها ، بالضبط بفضل هذا الانفصال الجذري .

وفي تكامل واتساق مع اغترابها الفكري ، لا تستند أيديولوجية الحاكمية إلى دولة قائمة بالفعل ، وتقدم – في صيغتها الراديكالية – رفضا مطلقا لفكرة الدولة الوطنية في حد ذاتها .. ولكنها تظل أيضا أيديولوجية متمردة في صيغتها الإصلاحية ، بقدر ما أنها ترغب في إلباس الدولة القومية ذاتها ثوبا إسلاميا عقائديا عالميا بطبعه ، وذلك كله على خلاف الأيديولوجية الوطنية التي تعاني سكرات الموت منذ أن نجحت في بناء دولتها الوطنية المخيبة الآمال ، على نحو ما سنرى .

وفي ظل الأزمة العميقة للإنتليجنسيا المصرية ، من المفهوم أن تصبح الهوية الحاكمية محور الصراع الأيديولوجي الراهن ، وأن تدفع أيديولوجية الهوية

الوطنية، المنهولة من عنف الصدمة ، إلى حائط المبكى . وبدلا من لعن "الزمن القومي الردئ" ؛ سوف نحاول هنا أن نلقي الضوء على بنية هذه الأيديولوجيا وأقسامها المختلفة :

١ - تقوم أيديولوجيا الحاكمية بتحويل التقسيم الطبيعي للبشر إلى مؤمنين بعقيدة ما وكافرين بها إلى مبدأ سياسى ، وتُسقط طبعا فئة غير العارفين بها أو غير المبالين ، لتضمهم اسميا إلى معسكر الكافرين ، لتخلق متاريس ثنائية بسيطة ذات طابع قتالى . ويترافق مع هذا التقسيم صياغة نموذج تربوى كامل ، يهدف إلى تنميط المؤمنين من ناحية ، وتمييزهم جسديا "بالملبس" وسلوكيا "بعشرات القواعد التمييزية" ، فضلا عن تعبئتهم بعقيدة الحاكمية ، التى تنطوى أيضا على تمييزهم بحمل الرسالة الإلهية "الصحيحة" فى نظرهم ، وبالتالى إشعارهم بدرجة من "الاستعلاء" والتفوق الجوهرى على البشر ، والاستغناء عن أية أفكار أو أيديولوجيا أو قيم أخرى ، ونبذ الحاجة إلى التفاعل مع الواقع الاجتماعى اكتفاء بمهمة إخضاعه .

٢ - ومن هنا فإن أيديولوجية الحاكمية هى بالضرورة استراتيجية سياسية تقوم على التكفير .. لا تقوم عليه فى شن الحرب على الخصوم فحسب ، وإنما تقوم عليه فى منطق الدعوة ذاته . وهكذا يقال للمرشحين للتجنيد فى صفوف الحركة :أنت لا تصلى ، أو أنتِ متبرجة ، أو (وهو المهم) أنت وأنتِ لا تجاهدان فى سبيل الله ولا تسعيان لإقامة شرعه .. إذن فأنتما كافران (المتطرفون يقولون) أو فاسقان (المعتدلون) .. ولكى لا تكونا كذلك عليكما أن تطيعا الله (على النحو الذى أقول أنا به) وتفعلا كذا وكذا وكذا ، وخصوصا أن تشتركا فى المهمة المقدسة (التى أقوم أنا بها) وهى إقامة حكم الله .

غير أن ثمة خدعة هنا .. فهذا المنطق هو فى الواقع منطق سلطة ، ومنطق تجنيد سياسى ، ومنطق إلحاق بجماعة ، يقوم على إرهاب فكرى ، وليس مجرد منطق تكفيرى . لأننا إذا أمعنّا النظر فى المسألة ، سنجد أن هذا المنطق لا معنى له

بالنسبة لغير المؤمنين أصلا بالإسلام ، أو حتى بالنسبة للمؤمن غـير المهتـم ، سـواء لامتلاكه لقناعات واضحة بالنسبة للدين ، أو لاندماجـه فـي سـياقات أيديولوجيـة مختلفة . هذا خطاب لا معنى له إلا بالنسبة لهـؤلاء المؤمنـين ، الراغبـين بـالفعل فـي الانتماء لهوية عقيديـة نقيـة ، الحـائرين ، الواقفـين خـارج النطاقـات الأيديولوجية القائمة ، والباحثين أصلا عن دور ومكانة . وهذا ما يوفره لهـم خطـاب التكفـير ، إذ يمنحهم اتجاها وهدفا ، و"يرحمهم" من حيرة فهم أزمـة معقـدة والتعـامل معهـا ، والأهم من ذلك : يمنحهم سلطة .

٣ – ولكن عليهم بالمقابل أن يقدموا الطاعة والـولاء ، طاعـة الفقيـه/ القـائد السياسى ، الذى كان له فضل "تنوير" أذهـانهم "بحقيقـة الديـن" وكشـف "طريـق الحق" لهم . وهذه الطاعة وهذا الولاء لا يقفان عند حد معرفة المبدأ ، وإنما يمتـدان بالنسبة لأغلبية الأعضاء إلى مجمل ممارسـاتهم ، التـى ترشـحهم طبعـا للـترقى فـى التنظيم . والسبب الأعمق لذلك هو أن أغلبية الأعضاء عاجزين عن تملك مفـاتيح التفسير ، أى لا يمتلكون أدوات إنتاج وإعادة إنتاج الخطاب وفكه وإعادة تركيبه، فى حين أن آلية العمل السياسـى/ العقيـدى تتطلـب باسـتمرار إعـادة أدلجة وفقـا للظروف المتغيرة والتكتيكات السياسية ، بين الهجوم والدفاع والتحالف والمهادنة، بالإضافة إلى متطلبات نمو التنظيم وتوسيع مهماته .. وجميعها تتطلب – انطلاقا من أيديولوجية الطاعة/ الحاكمية – إعادة تأويل أو "اكتشاف" للنص .

ومع ذلك ، يحصل هؤلاء الأتباع ، فى مقابل الطاعة ، على اليقين بأنهم علـى حق ، بضـمانة الفقيه/ القائد ، وبالتالى على إعادة إنتاج مستمرة للشـعور بالسـمو والتفوق الناتج عن ارتباطهم – عبر التنظيم – بالحقيقة المطلقة ، وبالتالى الحـق فـى قيادة العالم ، والشجاعة فى مواجهته ، وتجنيد أفراد آخرين ، يدينون لهـم بدورهـم بالطاعة ، ليكون لهم من الألوهية نصيب . وبصفة خاصة سوف يسـهل عليهـم – بقناعة مطلقـة – أن يطـالبوا غـير المتعلمـين ، الذيـن يقفـون خـارج هـذه الآليـات الخطابية تماما ، بالطاعة المطلقة والانصياع التام لممثلى المبدأ ، للإنتليجنسيا المطلعـة

على "حقيقة الدين" .. حاملة مفاتيح الجنة !!

٤ – وعلى المستوى السياسي يكون المطلب الأول لأيديولوجية الحاكمية/ الطاعة هو منح هذا المبدأ قدسية مطلقة ، ولكن واقعية ، بمنع نقده أو السخرية منه أو الخروج الصريح عليه .. لأن "حقيقته" لا تكمن إلا في قدسيته ، ومن ثم فإن تهديد هذه القدسية يعني حرمان الفكرة من تعاليها على أي فكرة أخرى ، وبالتالي ضرب الاستعلاء الواقعي لحاملي الفكرة .

ومن هنا ضرورة تكفير كل أيديولوجية أخرى ، كل ما هو علماني أو شبه علماني أو حتى معادٍ للحاكمية ، وفقا لتبريرات دينية . ولكن ليس بنفس الشراسة تجاه الجميع .. فنقد الحاكمية من داخل الإطار الديني يمثل تهديدا أكبر من نقدها من خارجه ، بالضبط بسبب وجود أرضية مشتركة ، كفيلة بحرمان قادة وجيش الحاكمية من احتكار الكلام باسم الإسلام كأيديولوجية سياسية ، وبالتالي نفي مبرر وجودهم ، وإشاعة الاضطراب داخل المعسكر الحاكمي (٧) .

أما مواجهة العلمانيين الصرحاء فمسألة تأتي في الدرجة الثانية من أولويات الصراع الأيديولوجي ، ويتم بصفة خاصة إطلاق نار التكفير على من يعادون منهم الحاكمية صراحة ، والأهم من ذلك ترسيخ القناعة بين أتباع الحاكمية والجمهور بعدم جواز الحوار مع هذه "الأيديولوجيات الكافرة" ، أو مناقشتها أو الإطلاع عليها . ومع ذلك فنار التكفير – المدعومة بالعنف المسلح أيضا – لن

---

(٧) لذلك حرص الحاكميون ، بدءا من عبد الصبور شاهين وانتهاء بمحرر مغمور في مجلة "الحقيقة" ، على نسبة نصر حامد أبو زيد إلى الماركسية زورا .. مضيفين أيضا أنه بذلك لا يحق له أن يتدخل في مناقشة "المسائل الإسلامية"!! وبناء على ذلك يتم إقصاء نصر حامد أبو زيد خارج ثقافة الإسلام التي تحتمي بها الحاكمية ، ويصبح عدوا من الدرجة الثانية ، وتتم حماية الأتباع والأنصار من "أفكاره الهدامة" ، حيث أن المطلوب منهم ليس قراءة أعمال نصر أبو زيد ولا حتى تفنيدها والرد عليها ، وإنما المطلوب منهم الاقتناع بموقعه السياسي الذي وضعه فيه مفكروهم ، لإحكام التصويب الأيديولوجي ضده وإطلاق نار التكفير .

تطلق بتركيز إلا على الأيديولوجيات العلمانية التي تنجح في اجتذاب جمهور محترم من الإنتليجنسيا ، ومن ثم تهدد بسحب البساط من تحت أقدام تنظيمات الحاكمية . والأولوية هنا أيضا تكون للعدو الأقرب ، أصحاب أيديولوجيات الهوية المضادة ذات الطابع المشابه : النخبوى/ الدولتى .

ومن هنا نفهم لماذا كان عداء الإخوان لحزب الوفد العلماني شديدا ومتواصلا ، في حين وصلت علاقتهم بالأحرار الدستوريين ، الذين لم يكونوا أقل علمانية ولكن المحرومين من الشعبية وسط صفوف الإنتليجنسيا المصرية ، إلى حد التحالف أحيانا .

٥ – غير أن سيادة أيديولوجية الحاكمية/ الطاعة تتطلب أيضا – بحكم كونها "الحقيقة" الوحيدة ، لاتصالها بالمطلق – تصفية الساحة الأيديولوجية تماما من كل أيديولوجية أخرى ، وهو ما يجرى ببساطة عن طريق توحيد كل الأيديولوجيات الأخرى بوضعها معا في مبدأ هوية سلبية مضادة ، تحت مقولة الجاهلية . وإذا كانت هذه الكلمة لا تستعمل كثيرا الآن ، فإنها موجودة بكامل مضمونها في فكرتها العملية المقابلة ، فكرة "المؤامرة العالمية ضد الإسلام" . وهكذا يجرى تبسيط كل الأيديولوجيات الأخرى ووضعها معا في "قفة" الجاهلية/ المؤامرة ، أي النظر إليها ، لا من حيث مضمونها ، ولكن من حيث هي معادية للحاكمية ، أي كمبدأ هوية سياسي مضاد. ليس لأي منها تميز خاص ، لأنها ليست سوى أشكال مختلفة "للمؤامرة العالمية" لا غير [(٨)] .

وبالتالي ليست هناك أية أيديولوجية سوى الحاكمية ، لأن الجاهلية ليست في

(٨) ومن هنا يشيع في أوساط الحاكميين اتهام النظام الناصرى مثلا بأنه نظام عميل لأعداء الإسلام ، أقاموه لغرض واحد هو تصفية "الإسلام الحق" ، فقط لا غير . كذلك قيل مؤخرا أن نصر حامد أبو زيد عضو في المؤامرة العالمية ضد الإسلام ، دوره هو إدخال البلبلة في عقول المسلمين (أي الحاكميين) .. الأمر الذي يعني أنه هو نفسه لا يؤمن بأفكاره ! وبالتالي فلا داعي طبعا لمناقشتها !!

الحقيقة سوى حاكمية مقلوبة ، أى رفض إيجابى المظهر لفكرة الحاكمية . واتساقا مع هذه الاستراتيجية يقال أيضا - المتطرفين بالذات - أن الجاهليين يفهمون الإسلام كما يفهمه الحاكميون تماما ، كل ما فى الأمر أنهم يرفضونه لأنهم أشرار، أو لأن نفسيتهم منحرفة ، أو لأنهم يكرهون الحق ، وبالتالى فهم لا يملكون أية أفكار أصلا ، لأن أفكارهم ليست سوى أغطية مختلفة متنوعة لرفضهم "للحق" ، وبالتالى يصبح المطلوب ليس مناقشة الأفكار ولكن الكشف عن "حقيقتها التآمرية" على الإسلام ، وتعرية "النفوس المريضة" للمدافعين عنها !!

٦ - غير أن التكفير ، بوصفه أساس استراتيجية الحاكمية ، ليس مجرد أداة دفاع ، بل أيضا أداة هجوم ، بل الأداة الجوهرية لتحقيق الوجود والفاعلية . فمواجهة الإيمان للكفر هو المظهر الضرورى لوجود الحاكمية على الساحة السياسية العامة ، بالضبط لأنها أيديولوجية مجردة . ومن هنا ميل الحاكمية إلى صناعة صورة أعدائها والتهويل من شأنهم وخطرهم ومنحهم أهمية جوهرية . فموضوع "البابية والبهائية" الذى انفجر منذ سنوات ، وبعده موضوع "آيات شيطانية" (رواية سلمان رشدى) سرعان ما استقطبت جهودا رهيبة للحشد والتعبئة والرد والشتم ، حتى ليخيَّل للسامع أن الموضوع - الذى لا يعرفه أصلا - وصلت خطورته إلى حد كفيل بمحو الإسلام محوا من الوجود !!

كذلك فإن إعمال التكفير والقتل للمخالفين - بدعوى "الردة" - تلقى من الحاكمين تلذذا عظيما ، يدل على مدى تعطش أشداقهم للدماء ، ليس كعيب أو انحراف فيهم ، ولكن كأمر طبيعى يتسق مع مبدأ سلطوى عنيف مكظوم ، تمثل له هذه الأحداث جوا للتنفيس ، ورمزا للسلطة المنشودة ، فضلا عن دورها فى خلق "أبطال" يتفق وصفهم مع الشراسة الحاكمية المميزة .. فالقتل سلطة ، بل هو أعلى سلطة وأقوى مظهر لسلطة الدولة .. احتكارها لحق الحياة والموت . والقتل أيضا هو الصورة المثلى التى تتجسد فيها ثنائية الكفر والإيمان ، فى أقوى ثنائية طبيعية : الموت/ الحياة.

ومن هنا لا تصبح استتابة الكافر نهاية المطاف .. فلا بد من مزيد من التنكيل، بل وتشير الوقائع إلى أن الخضوع لمنطق الاستتابة يقدم لهم ضحية ضعيفة تتيح لهم التفنن في التنكيل .. وهذا درس للمستقبل .

هنا تكتمل نظريا وواقعيا أدلجة الإسلام [9] في مفهوم الحاكمية الحديث ، أي يكتمل إدماج الهوية بالدولة بالنخبة الإنتليجنسوية حاملة مفهوم الهوية الإسلامية السياسي ، ويستكمل مفهوم الهوية الإسلامية بنيته الأيديولوجية القمعية .

ومع ذلك ، فهذه الصلابة التي تبدو بها أيديولوجية الحاكمية ليست سوى صلابة ظاهرية ، صلابة سور حجري لا تكمن خلفه أية تحصينات ولا مواقع استراتيجية ذات أهمية .. وهذا بالضبط ما يجعل الحاجة ماسة للدفاع المستميت عن هذا السور ، فهو خط الحياة والموت ، الوجود والعدم .. لاستراتيجية ليس لها من مضمون سوى الهوية .. الهوية في حد ذاتها ولذاتها .

١ - ليست الحاكمية سوى أيديولوجيا حديثة جدا من أيديولوجيات الهوية ، فمهما قيل عن استقائها من تراث تجربة عمرها ألف وأربعمائة عام ، أو انتمائها لتراث من "السلف الصالح" من غلاة الحنابلة ، فإنها تدور وجودا وعدما حول المفهوم الحديث للدولة ، وفي أقصى أشكاله تدخلية أيضا .. الدولة كجهاز إداري مجرد ، يمارس رقابة شاملة على السكان بوصفهم أفرادا ، "دولة الشعب" ، التي أصبح اسمها دولة المؤمنين أو الدولة الإسلامية في كتاباتهم . مهمتها التصدي للغرب ولإسرائيل ، وفقا للأطروحة القومية التقليدية ، وإقامة "العدل" وفقا لأيديولوجيات الإصلاح الاجتماعي .. وغير ذلك من المهمات التي تفترض جميعا

---

(٩) ولعل هذه البنية التي فرغنا من شرحها تلقي الضوء على مقاصد عادل حسين من اقتراحه البريء المظهر بترجمة كلمة Ideology إلى كلمة "عقيدة" .. إذ بذلك ينمحي الفارق بين الفكرة (الدين) وبين تحويلها لأيديولوجية سياسية ، أي ليصبح الإسلام هو الحاكمية والعكس ، كما تصبح العلمانية ومذاهبها أديانا مخالفة (أي كافرة) ، فترسخ محورة الفعل السياسي حول مفهوم الهوية الدينية .

وجود آلية البيروقراطية الحديثة والفرد الحديث . ومن ثم فهى تتطلب إدارة مجمل الجهاز المعقد للدولة الحديثة بمختلف آلياتها ، وبالتالى الوقوع في "مستنقع" غير إلهى بالمرة ، يتمثل في مجمل الصراعات والمصالح الواقعية التى تغيب غيابا تاما عن أفق المبدأ المجرد . وبمجرد طرح هذه المشكلات الواقعية سوف تظهر حاكميات عديدة (بل هي موجودة منذ الآن على نحو ما سنرى) ، تعبر كلها وبشكل متناقض عن "إرادة الله"!!

إن دولة قمعية للغاية ، واسعة الصلاحيات بشكل مهول ، مثل دولة الحاكمية ، لا يمكن أن تتركها الطبقات الاجتماعية الأساسية تمارس سلطتها من موقع الاستعلاء المطلق دون تدخل قوى ، بكافة أشكال التدخل ، لتحويل دفة "إرادة الله – الدولة" لصالحها ، بما في ذلك استخدام مختلف التفسيرات الفقهية الممكنة ، بل ولا يمكن في الواقع تصور ممارسة هذه الصلاحيات بغير إثارة مجمل التدخلات الاجتماعية التى تتيح لآليات التدخل البيروقراطى أن تعمل .

وليس لأيديولوجية الحاكمية سوى طريقين في التعامل مع هذا المأزق ، فإما أن تعيش على هامش الحياة السياسية ، وترفض الخوض في المشكلات الجوهرية التى من شأنها تحطيم وحدتها ، وتؤكد وتعيد التأكيد على وحدة مبدأ الحاكمية – ومثال ذلك الأطروحة القطبية (أطروحة سيد قطب) – وبالتالى تركيز الجهود على مسألة الإطاحة بالدولة من الخارج ، ومن هامش الحياة السياسية..

وإما أن تندرج في النشاطات الاجتماعية والسياسية وتبدأ في تحديد مواقفها، وتخاطر مع كل نجاح جديد بتفتيت وحدتها بالخلافات المثارة حول المشكلات الواقعية .. وهو طريق الإخوان ، الذين ما زالوا يتحركون بحذر شديد من أجل تركيز الدعاية حول المبدأ العام ، وتنحية الخلافات العملية جانبا ، وإظهار هذه الخلافات ، لأنصارها قبل أعدائها ، على أنها مجرد خلافات في الرأى حول أفضل سبل "خدمة الحاكمية" .

وفي مواجهة عناصر التشتت ، ثمة عمل مستمر لخلق الشعور بالهوية من

خـلال العديـد مـن أنماط الملبس والسلوك والآداب . ولكـن حتى هـذه نفسـها سـرعان مـا تفقـد فاعليتهـا السياسـية ، بـالضبط بقـدر انتشـارها .. فمــن وراء "الحجاب" المنتشر فـي أوسـاط "المرأة المسـلمة" تتصـاعد التمـردات ، وترقـى إلى صياغة تفسيرات فقهية تتبنى بعضا مـن مطـالب تحريـر المرأة .. وهـذا فقـط على سبيل المثال .

٢ - ومع ذلك ، فهذه الحاكميات لا تقف فى فـراغ اجتمـاعي أو تـاريخى ، وإنما هى التعبير الحى الحاضر عن أزمة التحول التى تمر بها الإنتليجنسيا المصريـة ، منذ سقوط عهد الرشـوة الناصريـة للإنتليجنسيا بالوظـائف والـترقى السـريع فـى جهاز الدولة وفرص التعليم . فبينما تقلص جيش الإنتليجنسيا الإسلامية بشدة مع نجاحات النظام النـاصرى ، ليقتصـر علـى الفئـة القليلـة التـى هُزمـت فـى معركـة السلطة مع "الضباط الأحرار" ، عـاد ليتوسـع بشـكل متزايد مـع تقلـص الرشـوة الناصرية ، والتخلى العملى عن قصويات شعار الهوية الوطنية مع الهزيمـة ، لتـؤول قيادة أيديولوجية الإنتليجنسيا: الهوية - الدولتية - النخبوية ، إلى التيار الإسـلامى الحاكمى .

لقد ناءت الدولة الوطنية بأعباء هذه الإنتليجنسيا ، واندفعت فى اتجاه تخفيض الرواتب فعليا (بالتضخم) وتقليص تعيين الخريجين ، برغـم أنهـا مـا زالـت تتحمـل أجور عدد وافر من الزائدين عن حاجة العمل . ليس هـذا فحسـب ، فالأكفـاء لا محل لهم وسط هذا التزاحم الهائل .. والانفتاح ، أى التحول نحو آليـات السـوق ، فتح الباب أمام تعويض الأجور المنخفضة بالفساد .. والطبقة الصاعدة "الجديدة" ، التى أشير لإرهاصاتها منذ منتصف الستينات ، من رجال الأعمال ، انشغلت وقتـا طويلا بترسيخ أقدامها ، غير ملتفتـة للسـخط المتراكم فـى هوامش الإنتليجنسيا المصرية .

٣ - وفى ظل هذا الوضع انطلق سـخط مـا يمكـن أن يسـمى "الإنتليجنسـيا الرثة" التى تعيش فـى الأحيـاء العشـوائية ، أو القادمـة مـن الريـف ، لتعـانى جـوا

متوترا لا يبشر بمستقبل ، في حين أنها ما زالت تشعر بتميزها في مجتمع ما زالت تغلب عليه الأمية ، خصوصا في المناطق التي وفدوا منها ، وتستشعر بالطبع وطأة توتر بالغ بين طموحاتها - المبررة في نظرها - وبين واقعها .

ومن الطبيعي أن تؤدى الحياة الاجتماعية الهامشية التي يعيشونها إلى الخروج على "الأعراف السياسية" ، على مجمل المسلمات التى استقر عليها المجتمع السياسي الذى نجا من السقوط فى مستنقع الهامش . ليس حمل السلاح فى مواجهة السلطة بأمر غريب عمن يعيشون بالذات في الأحياء العشوائية ، حيث تغيب فعليا سلطة الدولة ، وخدماتها أيضا ، وحيث الخروج على القانون عرف يومي يمارسه جميع المهمشين من سكان هذه المناطق . والتكفير هنا يصبح أمرا طبيعيا .. فهو لا يعنى أكثر من رفض مكثف لوضع "كافر" بطبعه .

وثمة طبعتين مختلفتين من أيديولوجية التكفير الراديكالى تنبعثان من هذا الوضع .. الأولى هى الطبعة الانعزالية (على نمط جماعة التكفير والهجرة) ، حيث تصبح الهامشية الاجتماعية مقدسة في حد ذاتها ، ودليل طهارة ونقاء ، وحيث يمكن بناء مجموعة القيم وأنماط الحياة التى تتسق مع النزعة الانسحابية المتطرفة .. ويصبح الإخلاص لمبدأ الحاكمية المجرد ، وبغير أى احتكاك اجتماعي وسياسي يذكر ، أمرا ممكنا . ومن هنا يصل التكفير إلى أقصاه ، ليشمل ، ليس الدولة والمجتمع فحسب، بل أيضا الطبعات الأخرى من الحاكمية .

أما الطبعة الجهادية فترتقى بأفقها إلى الانطلاق من الهامش للاستيلاء المباشر على السلطة ، وإقامة الدولة الإسلامية بالعنف فى مواجهة "الطاغوت" . وهى فى استراتيجيتها هذه ليست فى حاجة إلى تكفير المجتمع ، فيكفيها تكفير الدولة وتكفير كل أيديولوجية سياسية أخرى ، رامية إلى الاستيلاء على هذا التركيز الهائل للتنظيم والمال والسلاح ، المسمى جهاز الدولة ، والاستفادة منه فى عسكرة المجتمع والاندفاع نحو أوهام "أسلمة العالم" بالقوة .. ومن هنا فهى خالية الذهن تماما من مسألة إدارة المجتمع وتناقضاته .. فتلك أمور تخص المستقبل .

ومن خلال هذا الموقع المتطرف على هامش المجتمع تستمد أيديولوجية الحاكمية (بما فى ذلك الجناح المعتدل) ثقلها السياسى المباشر ، كأيديولوجية إنتليجنسوية .. فمن خلال الإرهاب ينتزع الجناح المعتدل ذاته التنازلات من النظام لصالح الإنتليجنسيا غير الرثة التى تحتمى فى جدران النقابات المهنية مثلا .. ناهيك عن "المبادرات" الحكومية لتنمية الصعيد وإصلاح الأحياء العشوائية ، والتى لا تجد دافعها الأساسى سوى فى الإرهاب تحديدا .

إن مبدأ الحاكمية بالشكل الكامل الذى وصفناه هو نتاج هذه الإنتليجنسيا الرثة ، التى تعانى الآن من مشاكل أمنية هائلة فى مزاولة نشاطها ، والتى تعانى فوق ذلك من تقلص تدريجى لعضويتها ، بسبب التكلفة البشرية العالية ، وبسبب الفرص الجديدة التى أتيحت للإنتليجنسيا خارج مسار جهاز الدولة أصلا ، فى القطاع الخاص الجديد ، وفى العمل لدى الدول العربية ، وبالتالى تراجع الرفض المطلق للنظام بالنسبة لها . إن الحاكمية الراديكالية لا محل لها سوى فى قلوب المهمشين .. ومن هنا فشلها فى اجتذاب أية فئة أو طبقة اجتماعية رئيسية لمشروعها . وأقصى ما يمكن أن تأمل فيه أن تشارك فى كعكة السلطة مع الجناح غير الراديكالى فى حالة اضطراب هائل للنظام السياسى . ولكن حتى هذه الحالة "المتفائلة" ، لن تكون سوى حالة انتقالية ، حيث سيتطلب الأمر "ذبحها" ، بسكين إسلامى هذه المرة [١٠] ، على يد الجناح الأكثر قوة وفاعلية سياسيا واجتماعيا : الإخوان .

٤ – ذلك أن "الإخوان المسلمون" حركة سياسية وثيقة الصلة بأجنحة من الطبقة المالكة ، ومن ثم بالنظام ، وبالدولة الوطنية من حيث المبدأ . فالدولة الإسلامية التى ينتظرها الإخوان ليست دولة أممية ، ولا عالمية ، وإنما هى الدولة القائمة ذاتها مع صبغة إسلامية قوية بدرجة أو بأخرى . فإيديولوجية الحاكمية هنا، بعد التخلص من الجناح المسلح ، جرى تكييفها وإعادة دمجها فى

(١٠) ولهم فى الحرس الثورى الإيرانى أسوة حسنة !

الأيديولوجية الوطنية ، ولكنها تظل مع ذلك أيديولوجية تكفير - بدرجات مخففة لا تشمل المجتمع ككل ولا الدولة - تعمل على احتكار الساحة الأيديولوجية تدريجيا ، وتجتهد فى ابتكار "الحلول الإسلامية" للمشكلات المعاصرة ، والتسلل فى صفوف النظام فى محاولة للاستيلاء عليه تدريجيا من الداخل وفرض وجودها . ومن خلال أيديولوجية الحاكمية القمعية تستطيع أن تهب الطبقة المالكة فرصة للاستمرار فى السيادة ، ولكن تحت قبضة الإخوان القوية .

غير أن القيمة الحقيقية للحاكمية الإخوانية تكمن فى كونها الرابط الممكن بين الإنتليجنسيا الساخطة والطبقة المالكة ، ليس فقط عن طريق الوعود الإسلامية بالعدل القائم على الهوية ، ولكن أساسا بدورها المنتظر فى أى اضطراب سياسى هائل ، حيث ستهرع إليها الطبقة المالكة بجملها طالبة العون ، والسيطرة على انفجار الجماهير تحت شعار الإسلام ، وتصفية الجناح الجهادى بعد مدة تطول أو تقصر ، واستعادة النظام ، وتأكيد "هيبة الدولة" فى مواجهة "الفوضى" .

إن الإخوان أنفسهم بسبب شبكة المصالح الضخمة التى بنوها من حولهم ، لا يقلون عن النظام رعبا من انفجار قنبلة الهوية الإسلامية ، ومن كم السخط والغضب الكامن خلف شعاراتهم هم أيضا . فهم الحاجز الأخير .. ولكنهم أيضا ملغومون من الداخل . فصفوفهم تحوى عناصر متمردة من أجل المبدأ ، تطمح إلى حكم الإنتليجنسيا الخالص باسم الله ، وسوف تطمح أكثر فأكثر وتزداد راديكالية فى حالة تدهور الأحوال أكثر فأكثر ونجاحها فى ضم قطاعات من الجماهير الساخطة . ومن هنا أهمية شبكة المصالح فى الخارج والداخل التى تسهم فى تهدئة بعض قطاعات الإنتليجنسيا الإسلامية . هذا كله بالإضافة إلى مخاوف الإخوان من انضمام الطبقات الأوسع المضطهدة إلى الحركة ، لتبدأ فى المطالبة بنصيبها فى كعكة الحاكمية وتهديد الطبقة المالكة وتقديم تفاسيرها الخاصة للعقيدة.

ومن هنا فالإخوان مضطرون بشكل أو بآخر لدعم النظام الذى يريدون

الاستيلاء عليه ، برفض تكفيره ، بتهدئة الإنتليجنسيا ورشوتها بمعرفتهم ، بتوجيه السخط إلى أيديولوجيات الهوية المنافسة وحدها ، بإقناع الجمهور الحاكمى بجدوى التحرك فى إطار النظام ، بالاشتراك فى الألعاب النيابية . وهو ما قد يصل إلى ذروته فى إبلاغ "السلطات" بشئون الجماعات الراديكالية التى تتصل بهم ، وتبتزهم .

غير أن هذا الدور إذا تم مده على استقامته سوف يؤدى إلى إفقاد الإخوان تميزهم ، وقدرتهم على اجتذاب السخط على النظام والتحكم فيهن والتسليم عمليا للراديكاليين باحتكار أيديولوجية الهوية الحاكمية ، وبالتالى فقدان دورهم ، دور البديل ، وتقلص نفوذهم إلى حد مساو لنفوذ الوفد مثلا ، كمجرد جناح من أجنحة الطبقة المالكة ، فضلا عن إمكانية التخلص منهم بسهولة ، نظرا لانتهاء دورهم الموضوعى . ولكن هذا يمكن أن يحدث أيضا إذا ما استطاع النظام استيعاب قطاعات أكبر من الإنتليجنسيا ودمجها ، وتخلص من الجناح الراديكالى .

لذلك ، فالإخوان مضطرون أيضا لدعم الإرهاب ، تخويفا للنظام وللطبقة المالكة من عواقب تجاهل مطالب الأيديولوجية الحاكمية الراديكالية ، وانتزاعا للمكاسب على أساس دورهم الممكن فى سحب البساط من تحت أقدام الحاكمية الراديكالية ، وإلا لفقد الإخوان مبرر وجودهم بالنسبة لشبكة مصالحهم وعلاقتهم بالطبقة المالكة .

فالإخوان إذن ليسوا على استعداد لتحمل أيا من تكلفة دعم الإرهاب أو دعم النظام للنهاية ، وليس أمامهم سوى تحقيق توازن ما بين الخطين المتناقضين ، والتحرك بحذر وخشية ، إلى أن تدفعهم الظروف دفعا نحو مهمة إنقاذ النظام من طوفان الهوية الحاكمية وقمع الإنتليجنسيا الثائرة ، بما فى ذلك جنودهم هم .

إن الإخوان يرتبون أوضاعهم منذ الآن للاندراج فى النظام العالمى الجديد ، ويتصلون بالقوى المهمة فيه ويطمئنونها ، ويعقدون الصفقات السياسية والمالية .

فالمشروع الأمني الوحيد الممكن في ظل النظام العالمي الحالي هو الإنفاق على "نشر الدعوة" ، أما إعالة جيش الإنتليجنسيا الذى يعلق آماله عليهم ، فقد أصبح في عداد المستحيلات .

ب – الأيديولوجية الوطنية

إذا كانت أيديولوجية الحاكمية تسعى إلى بناء دولة عقائدية ، فإن الأيديولوجية الوطنية قد أسستها دولة قامت بالفعل . ومهما كان ادعاء هذه الأيديولوجية بأنها تتحدث باسم قومية تأسست في أعماق التاريخ السحيق ، مصرية كانت أو عربية ، فإنها ليست سوى مفهوم حديث جدا تشكل في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي على أبعد تقدير ، وانطلق يتغلغل في أحشاء المجتمع في صيرورة طويلة وشاقة مدعوما بقوة الدولة وأجهزتها . وفي خلال هذا الزحف أخذ في ابتلاع عديد من المفاهيم داخله ، لعل أهمها العدالة الاجتماعية ، وأخذ يغير من أسسه الفكرية ، حتى حط أخيرا على مفهوم يسمى الخصوصية ، بعد أن كان يتكلم عن اللغة والتاريخ أو النيل وروح الشعب الفرعونية أو العربية. والحال أن الأيديولوجية الوطنية ، مثل زميلتها الحاكمية ، ليست أكثر من أيديولوجية هوية مرفوعة إلى المستوى السياسي . ولأن المستوى السياسي يدور في النهاية حول جهاز مركزي واحد ، هو جهاز الدولة الحديثة ، فلا بد وأن تتعرض اللغة والتاريخ وروح الشعب والخصوصية والنيل وأى مفاهيم أخرى لعملية تنميط وعزل ودمج واستبعاد لتحويل الهوية الوطنية إلى كيان بسيط واحد وحيد الجانب ، أى لإقامة إله الهوية ، أى أدلجة الوطن .

فالهوية المصرية تفترض أن ما يجمع النوبي والصعيدى والشرقاوى والسكندرى وساكن الواحات أيضا ، أعمق مما يفرقهم ، في مجال الخصوصية الثقافية بالذات ، فتتجاهل فوارق اللغة (اللهجة) والعادات والتقاليد والمعتقدات ، بالإضافة طبعا للفوارق الطبقية ، والفوارق الاقتصادية والاجتماعية المحلية . هي

بالمقـابل تدّعـي أن مـا يفـرق السـكندرى عـن الطرابلسـى (الليـبى أو اللبنـانى) ، والنوبى عن الإثيوبى والقاهرى عن الدمشـقى مثلا ، أعمـق ممـا يجمعهمـا ، وهـو بالطبع ما تعترض عليه أيديولوجية الهوية العربية التى تؤكد على العكس (باسـتثناء الإثيوبى طبعا) .

والمسـألة طبعـا ليسـت مسألة نظريـة ، إذ لا يوجـد أى أسـاس نظرى يُذكـر لتحديد ما هو "أعمق" وما هو "أسطح" ، الذى يجرى افتراض الهوية المركزية علـى أساسه .. المسألة مسألة فعل سياسى ، مسألة إنتاج للهوية يجرى تصويـره علـى أنه اكتشاف ، على غرار ما يحدث فى الهوية الحاكمية الإسـلامية .. ولكـن هـذه المرة عن طريق جهاز الدولة .. ليس بالعلم والنشيد فحسب ، ولكـن باختيـار لغـة رسمية، ولهجة شبه رسمية (القاهرية) تروج لها الفنون "القومية" ، وبالمناهج الموحـدة فى المدارس والتربية المشتركة فى الجيش ، وبخلق الرموز المختلفة ، بما فيهـا الفـرق الرياضية شبه القومية ، والتمثيل الخارجى القومى ، وقبل كل شىء بالوقع المستمر المتغلغل لجهاز الدولة الحديثة ، الذى بدأ بالاستيلاء على حياة المدن ، فهدم أسـوار الحارات والأحيـاء والمـدن ، ووضـع التنظيـم المركـزى لأمـور الصحـة والنظافـة والمرور، وتغلغل ذلك تدريجيا فى حياة الريف أيضا (لم يشعر الريف المصرى بوقـع الدولة الحديثة القـوى فـى مسـام حياتـه إلا فـى مرحلـة متـأخرة ، حتى أن بعـض المعمرين الريفيين يقولون بحس تاريخى سليم أن عبد الناصر هـول أنشـأ "مصـر") . ومن خـلال هـذا كلـه تصبـح قـرارات جهـاز الدولـة وتعاملاتهـا الخارجيـة ونظـم جماركها وضرائبها وتنظيماتها جزءا لا يتجزأ من حياة السكان اليومية .

ومن خلال هذا التنميط ينشأ مفهوم المواطنة ، الذى لا يتأكد من خلال هـذه الآليات فحسب ، ولكنه يتولى إلغاء واستبعاد الخصوصيات الأخـرى ويدفعهـا إلى المؤخرة ، أو يدمجها فى نشاطاته (مثل تقديم خدمات دينية) ، لتصبح "الخصوصية" الوطنية المصنوعة هى الهوية السياسية الوحيدة ، وينتقل الباقى إلى مجال الفلكلور . وهكذا فإن الخصوصية الوطنية هى حرب ضـد الخصوصيـة ، بما فـى ذلـك اللغـة

والثقافة والتاريخ .. حرب سياسية تهدف إلى خلق ولاء سياسي لجهاز الدولة الوطنية .

٢ – وقد لعب الجيش بالذات ، أساس الدولة المصرية الحديثة ، دورا جوهريا في إنشاء مفهوم الهوية . وليس صدفة أن إبراهيم باشا قائد جيش محمد علي هو أول سياسي يتكلم عن قومية عربية أثناء فتوحاته ، فالحروب الوطنية هي المظهر الأقصى لأيديولوجية الهوية الوطنية .. لأنها المبرر الحديث للضم والإلحاق ، ولأنها ترفع الولاء السياسي للهوية إلى مستوى الوجود المحض : الحياة والموت .. المخاطرة بالحياة وقتل الآخرين . وهي تفعل ذلك ليس عن طريق الحرب ذاتها فحسب ، بل عن طريق ما يسمى العقيدة القتالية التي يجرى حشو أذهان المحاربين بها .. وفكرتها الأساسية ، أيا كانت أشكالها ، هي رفع الولاء الحسي "الطبيعي" الذي يربط الفرد بأسرته وأصدقائه وعشيرته إلى المستوى السياسي ، إلى مفهوم "الوطن" ، الذي يتحد بتصور "جهاز الدولة" ، الذي يصبح الممثل الرسمي الوحيد للأسرة والأصدقاء والعشيرة .. الذين جرت أدلجتهم .

ولكن الوطنية لا تتوقف في استثمارها لما هو إنساني عند هذا الحد ، حد الحصول على ضريبة الدم ، ولكنها تعيد استثمار ضحاياها ، فإما أن تستخدم الدماء في أحوال الهزيمة في طلب مزيد من الدماء للثأر من الأعداء ، وإما أن تستولي على شجاعة وكرامة الجندي وتجرى لها تحويلا أيديولوجيا لتصبح تعبيرا أو مظهرا "لأصالة الشعب" و"معدنه" و"عظمة أخلاقه" و"حيوية الأمة" و"شجاعتها" و"كرامتها" ... الخ . أما وقائع الفرار والخوف والاشمئزاز من إراقة الدماء فيجرى قمعها أولا وإخفاؤها ثانيا . وهكذا يصبح الجندي – الإنسان – الفرد العيني مجرد "ممثل" للشعار ، للأمة .. أي للدولة ، مثله مثل الزى الذي يلبسه سواء بسواء ، وكذا القماشة التي يرفعها علما .

غير أن الاستثمار الأساسي الذي قامت به الأيديولوجية الوطنية في الأربعينات هو استيلاؤها على مفهوم العدالة الاجتماعية .. ففي إطار ما سمى

الوطنية المصرية نُسبت – كما قلنا من قبل – كل مشــكلات الفقـراء المضطهدين إلى مشكلة الأجانب وسيطرتهم على البلاد ، وما سمى نهبا واستنزافا ، وهـو ذات الاتجاه الذى اخترع بعد الاستقلال مفهوم "الاستعمار الجديد" والهيمنة الاقتصادية العالمية ومجمل أفكار "نظرية التبعية" ، ونسبة كل المشكلات لهـذا العـدو الخـارجى الشرس . ولكن هذه قصة أخرى .

٣ – والأيديولوجية الوطنية لا تؤدلج بهذا التجريد وحده ، ولكن بالتقسـيم/ التكفير أيضا .. فأى ولاء سياسـى على أسـاس طبقـى أو دينـى محظور ، وسـيف "الخيانة الوطنية" مرفوع دائما علىّ الرؤوس .. هذا بصفة عامة ، ولكن فى مصر – وربما فى غيرها من بلاد العالم الثالث – أخذ القمع الوطنـى أبعـادا هائلـة ، لأن الهوية الوطنية ، كمبدأ أساسى ، التحمت بمشكلة جهاز دولة ما زال تحت الإنشاء والتوسيع .. ومن هنا شمل مفهوم "الخيانة الوطنية" كل خروج على الخط السياسى الرسمى للنظام ، وهو ما بلغ ذروته فى الدولة الناصرية ، التـى حجمـت مـن نفـوذ الطبقـة المالكـة المنفتحة بـالضرورة على الرأسمال العـالمى ، واسـتثمرت الطبعـة الإنتليجنسوية للهوية المصرية إلى أقصى مدى ، بما فى ذلك بعدها العربى أيضا .

إن كل التكفير الوطنى (والدينى أيضـا) الـذى تمارسـه الأيديولوجيـة الوطنيـة ضد الحاكمية إنما يرجع بجذوره ومفاهيمه إلى المواجهات الدموية بين الإخـوان والضبـاط الأحـرار ، فـى أعـوام ١٩٥٣ و١٩٥٤ و١٩٦٥ ، فالحـاكميون عنـد الوطنيين عملاء ، لدول النفط بشكل مؤكد ، وللولايات المتحدة علـى الأرجـح ، ولإسرائيل على استحياء [(١١)] !! وفى الصياغات الأكثر احتشـاما يكونـون عمـلاء "بشكل موضوعى" "لأعـداء الوطـن" ، يخدمـون عمليـا مصـالح "أعـداء الشـعب"

---

(١١) كتب أحدهم فى روز اليوسف منذ بضعة شهور (من تاريخ نشر المقال) متسـائلا عمـا إذا كانت توجد وثائق عن علاقة تيار الحاكمية بالموساد . وقد سبق للنظام النـاصرى أيضـا أن اتهم تنظيم ١٩٦٥ الإخوانى ، بقيادة سيد قطـب ، بالعمالـة للحلـف المركـزى والاتصـال بالموساد .

(حيث أن ثمة تقليد للتوحيد بين الوطن والشعب يرجع إلى الأربعينات) !!

وهناك أيضا التكفير الديني ، باتهام الحاكمين بالخروج عن شيء يعتبرونه هم "صحيح الإسلام" يتميز بالتسامح الديني وبالوطنية أيضا . غير أن هذه التكفيرات جميعا آلت فكريا ، بعد أن قدح الوطنيون أذهانهم ، إلى اتهام الحاكمية بأنها أصلا "أيديولوجية مستوردة" ، لا تتفق مع "أخلاق الشعب المصرى" و"تسامحه" ، والمقصود بالذات "وطنيته" ، وبأنها ذات أساس قبلي متخلف .. متجاهلين في ذلك كله الأساس "المصرى جدا" لحسن البنا وسيد قطب ، وجملة الأتباع القادمين من صفوف "الشعب المصرى الأصيل" ، بل ومتجاهلين أنهم هم – أى "الوطنيين الأصلاء" – أصحاب الطبعة الأولى لأيديولوجية الهوية النخبوية التكفيرية ، أى أيديولوجيتهم الوطنية ذاتها !!

مثل هذه الاتهامات ليست مؤامرة يحيكها "الوطنيون" ضد "الإسلاميين" ، برغم ميلها الطبيعي لإنتاج الافتراءات ، وإنما هي تعبير عن ميل موضوعي لأيديولوجية نخبوية – دولتية للشك في نوايا أى خروج أيديولوجي عن نطاقات ما يمكن أن يسمي تجاوزا "تفكيرها" ، على ذات نمط ميل أيديولوجية الحاكمية لإنتاج فكرة "المؤامرة العالمية ضد الإسلام" وحشد الأعداء فيها حشدا .

ليست الأيديولوجية الوطنية عقلانية ، ولا موضوعية ، وليس الإرهاب الفكرى والجسدى الذى تمارسه صدفة ولا خطأ ، بل هو من صميم بنيتها كأيديولوجية هوية . ومن هنا فالتكفير الوطني جهاز أيديولوجي متكامل ، له أيضا طبعته الموازية لمفهوم الجاهلية الحاكمي ، متمثلا في فكرة "المؤامرة العالمية ضد مصر" ، بسبب موقعها الاستراتيجي أو ثقلها السكاني أو تاريخها العريق، أو – وهي نقطة إنتليجنسوية مهمة! – ريادتها الثقافية في الوطن العربي ، إلى آخر هذه الترهات التي أصبحت مقنعة من فرط تداولها .

٤ – وأيديولوجية الهوية الوطنية تتمتع على المستوى العالمي بامتياز خاص ، وهو كونها عضو في "المجتمع الدولى" .. فالعالم عبارة عن مجموعة من الدول

القومية ، حتى ولو كان سكانها قبائل متناحرة ! والدولة هي التي تحدد لسكانها مع من يتعاملون ، وتحظر عليهم التعامل مع دول بعينها ، فتحدد الأعداء والأصدقاء ، ومدى التعاون ومدى العداء .. وتهيمن على التبادلات الثقافية والتجارية والاقتصادية والإعلامية وغيرها .

وهو نظام تطلب الاعتراف به عالميا إنتاج ما يسمى احترام السيادة الداخلية لكل دولة ، ويعني أدق وأكثر عملية ، عدم انتهاك هذه السيادة بالنسبة لأى دولة إلا بمعرفة دولة أخرى !! فالشعوب ، التي تتحدث الدول باسمها ليس لها حق الانتهاك ، ولكن الدولة نفسها لها هذا الحق ، عن طريق الحرب أو الجاسوسية ، أو التبادلات السلمية بمعرفة الدولة الأخرى وبموافقتها .

ويتمثل الوضع المثالي بالنسبة للمفكرين المدافعين عن "عالم القوميات" في اقتصار التفاعل على هذه التبادلات السلمية وحدها .. وهو ما يجد تعبيره الرمزى في الوقفة المتخشبة التي يقفها ممثلو الدول وهم يستمعون إلى النشيد الوطني للدول الأخرى ، أو مجمل ما يسمى "البروتوكول" . وهو ما يغطي واقعيا اتفاقا غير مكتوب ، يحق بمقتضاه لكل دولة أن تقول أنها (وشعبها) عظيمة جدا ، ومن حقها أن تقول في الداخل أنها "أكثر تساويا في العظمة من الآخرين" ! ففي المجتمع الدولي، مصر عظيمة جدا ، وإسرائيل أيضا ، وكذلك ألمانيا الهتلرية (قبل الحرب) ، والديمقراطية (بعدها) . وكلها أيضا تتميز بأنها فوق ذلك "عظيمة جدا جدا" في الداخل ! غير أن عظمتها الداخلية تزداد وقت الحرب للتعويض عن نقص عظمتها الخارجية !! أكوام من الكذب .

❖

غير أن مشكلة الإنتليجنسيا الوطنية المصرية لا تكمن في تهافت مفهوماتها ، ولا في تناقضها .. فهي على استعداد لابتلاع تناقضات "أفظع" بكثير براحة تامة وهدوء بال ، وإنما تكمن مشكلتها في الحصاد المر "لجهادها الوطني" ، في جزاء سنمار الذى لاقته على يد الدولة الوطنية التي حسبت يوما ما أنها امتلكتها !

١ – لقد رأينا في القسم الثاني الظروف التي أدت لتكوُّن الطبعة الإنتليجنسوية – لا البرجوازية – لأيديولوجية الهوية الوطنية ، وانتصارها الذى أدى في النهاية إلى انقلاب يوليو ١٩٥٢ .. الذى أصبح في عينيها ثورة . غير أن هذه "الثورة" التي احتفلت الإنتليجنسيا بتقدمها احتفالا عظيما ، واعتبرها كل جناح من أجنحتها (بما فيهم الإخوان – الذين كانوا وما زالوا يتحركون في إطار الدولة الوطنية) ثورتها الخاصة .. كانت لهم على يد الإنتليجنسيا العسكرية اللطمات المتتابعة ، ليتضح أن الضباط ينوون أن يتولوا الحكم بأنفسهم واختراع التوليفة الأيديولوجية التي تناسبهم هم ، والأهم من ذلك ، أن يحتكروا الكلام باسم الشعب والوطن ، وفكرة الاستعلاء على الطبقات ، وسرعان ما حسمت الموقف بحل كل منظمات الإنتليجنسيا السياسية ، والسيطرة على منظماتها النقابية .. وتأطير الثقافة بأطر سياسية حديدية .

ولكن النظام الناصرى بالمقابل وفر لأغلب قطاعات الإنتليجنسيا فرص التعليم والوظيفة والترقي السريع ، والسلطة الممتدة في أحشاء المجتمع ، و"أمّم" المثقفين أنفسهم بتوطينهم داخل جهاز الدولة ، و"سمح" لهم بالتعبير عنه ، بحماس ! والأهم من ذلك أن النظام نجح في تأميم شعارات الإنتليجنسيا الثورية التي تبلورت في الأربعينات ، فشجعهم ذلك على التصالح مع القمع وقبول الصفقة . وهكذا حققت الإنتليجنسيا المصرية في مجموعها ، وفي معظم تعبيراتها الأيديولوجية ، حلم التماهي مع الدولة ، ولكن على وجه مختلف تماما عن طموحاتها الأصلية ، وانشغلت في صراعاتها فيما بينها على الفوز برضا النظام : الإسلاميون (عدا الجناح القطبي المتمرد) ، والوطنيون بأقسامهم على حد سواء .

وفي ظل هذه الصفقة ، قبلت الإنتليجنسيا قمع الحريات ، وإشاعة الإرهاب[١٢] ، ونهب الريف ، وتحمست للأطروحات العربية و"الاشتراكية" ،

(١٢) إن أهوال عصر الاستعمار لتقف متواضعة بجانب سجون إبراهيم عبد الهادى في الأربعينات – سجون "الدولة شبه المستقلة" – التي تستحي بدورها عند المقارنة

وربطت نفسها ربطا تاما بالنظام ، الذى قدر له أن ينهار ، ويعاد تشكيله ، لتسقط معه هذه الإنتليجنسيا التى أصبحت فجأة زائدة على الحاجة ، ولا لزوم لها ، ومعوق للتنمية ، ومسئولة بشعاراتها الوطنية والعربية والاشتراكية عن الخراب . لقد كان مقتل الأيديولوجية الوطنية هو بالتحديد تشكل الدولة الوطنيـة بـالفعل . وهكذا آلت قيادة الإنتليجنسيا المتمردة إلى الأيديولوجية الحاكمية ، بالضبط لأنها معادية للدولة الوطنية .

٢ – ليس القمع فى حد ذاته من الأمور التى تستفز الإنتليجنسيا المصريـة ، فإيديولوجيات الهوية التى تسودها على اختلافها قمعيـة أصـلا كمـا رأينـا .. وإنما تكمن المشكلة فى تراجـع النظـام عـن دعـم الإنتليجنسيا . وفـى البدايـة هـاجمت الإنتليجنسيا الوطنية الإمبريالية وإسرائيل لأنهما سبب هزيمة النظـام ، ثـم التفتـت تطالب بالديمقراطية ، ثم فوجئت "بالطبقـة الجديـدة" تتمـدد فـى ظـل الانفتـاح ، فكـان "نصـر أكتوبـر" بدايـة هزيمتهـا ، فـالتفتت تهـاجم النظـام ، باســم العدالـة الاجتماعية حينا ، وباسم الوطنيــة حينـا .. وحـاصرت النظـام ، وسـعت لسـحب الشرعية منه .. وفى ظل الأزمـة الاقتصاديـة المتفاقمـة نجحـت إلى حـين .. لتفاجـأ باغتيال السادات عدوها اللدود على أيدى الحاكمين ، لتهرع لا تلوى عن شـىء إلى أحضان الدولة مرة أخرى !! مطالبة إياها "بالتعلم" من الـدرس والإقـلاع عـن مغازلة الإسلاميين !!

ولكن هذا التقارب النسبى الجديد ليس مسـألة شـعارات ، ولا صـراع مجـرد للهويات فى فضاء الفكر ، ولكنه يستند إلى عمليات تكيف مهمـة طـالت العديـد من قطاعات الإنتليجنسيا . ذلك أن الانفتاح وثـورة أسـعار البـترول فتحـت أمـام الإنتليجنسيا أبوابا جديدة : العمل فـى الـدول العربيـة ، فـى البنـوك والشـركات

= بـالمعتقلات الناصريـة – معتقـلات الدولـة "المستقلة" – والمذابـح المنظمـة مثـل مذبحـة كرداسـة (١٩٦٥) (أثنـاء مطـاردة تنظيـم سـيد قطـب) !! وسـوف يشـهد الفلســطينيون بدورهم هذا السيناريو ، و"ينعمون" "بالقمع الوطنى" إذا أتاحت لهم إسـرائيل فرصـة بنـاء دولتهم القومية القمعية الخاصة بهم !!

الخاصة والأجنبية والسياحة ، وأخيرا في القطاع الاستثماري الجديد الضخم في المدن الجديدة والقديمة .. فتقلصت علاقتها بجهاز الدولة ، وبالتالي بمجمل الأطروحة الوطنية – الدولتية – النخبوية .. وهو تأثير شمل ، ليس المستفيدين المباشرين فحسب ، ولكن قطاع أعرض بكثير ينتظر فرصته (*) .

وهكذا راح الكل – تقريبا – يسعى للحاق بركب "النظام العالمي الجديد" ، واقتناص الفرص السانحة في السوق العالمي ، بما في ذلك الإنتليجنسيا المثقفة حاملة الأيديولوجية الوطنية ، فأبناؤها جميعا – وأبناء الإخوان أيضا – يلتحقون بالمدارس ذات التعليم الأجنبي ، سواء ذات الطابع الإسلامي أو المسيحي أو الحكومي (المدارس التجريبية) ، مفصحين بذلك عن الشعار العملي الوحيد للإنتليجنسيا الوطنية : القفز من السفينة الغارقة !!

٣ – وفي ظل هذا الوضع يمكن أن نفهم نجاح السلطة – التي ما زالت تسير "على نهج كامب ديفيد" وتمارس "الانفتاح" الذي صار إنتاجيا – في تأميم الأيديولوجية الوطنية مرة أخرى . فالمثقفون الوطنيون المعزولون عن القطاعات المتمردة من الإنتليجنسيا لم يعد لهم مأوى سوى النظام ، والهزيمة الكبرى لدولتهم الناصرية كسرت أية إمكانية للتبجح الوطني القديم . وهكذا ظهرت الطبعة المعدلة الجديدة من "الأيديولوجية الوطنية" في خدمة رجال الأعمال الجدد ونظامهم .

هذه الأيديولوجية ليست مستقلة بذاتها أصلا ، بل أصبحت جزءا من

(*) إضافة : وأعتقد أن هذا هو السبب الأعمق للسخط الشديد من جانب مثقفي الهوية الوطنية على "البترودولار" .. فالمسألة الأساسية ليست أن البترودولار شجع الاتجاهات الإسلامية أو "تآمر معها" بالتمويل، ولكن أنه جذب قطاعات عديدة ، كما هو وارد بالمتن، بعيدا عن مجمل أيديولوجيات الهوية ، ولو بغير تعمد أو "مؤامرة" .. أي بسبب أثره على مسألة "أزمة الانتماء" التي كثر عنها الحديث آنذاك والتي كانت تعني فقدان مثقف الهوية لنفوذه الجماهيري .

خطاب أشمل للسلطة ، هو "خطـاب التنمية" ، ذلـك الخطـاب الـذى تحرص فيـه السلطة باستمرار على تذكير الإنتليجنسيا بأنها كثيرة العدد ، زائدة عن الحاجـة ، تعوق التنمية ، تثقل كـاهل الميزانيـة ، تتسبب فـى الديـون ، أى تهـدد "مسـتقبل الوطن" ذاته !!

وفوق ذلك فهي – وا دهشتاه – وطنية مصرية ليست معادية للإمبرياليـة ولا لإسرائيل من حيث المبدأ ، يدور خطابها حول تحقيق "المصـالح الوطنية" من منظـور قبول مجمل التوازنات الدولية الرئيسية ، وبالتعاون "مع الجميع" ، والاستفادة مـن الهامش المتاح للمناورة مهما كان ضيقا . وهى أيضا وطنية تقبل ، وتطارد ، طبعـة خاصة من "الإسلام المعتدل" لمواجهة الحاكمين المتمردين .

وليس للمثقفين الوطنيين الآن من برنامج سوى هذا البرنامج الحكومـى نفسه ، مع قدر من التطرف المبدئى اللائق بالمقـام !! الـذى يقـل علـى كـل حـال بالتدريج .. من المطالبة بتوسيع القطـاع العـام ، إلى الإبقـاء عليـه ، إلى مجـرد بيعـه بالتدريج وبدون خسائر ، إلى عـدم بيعـه للأجـانب .. ومـن مواجهـة إسرائيل إلى قبول التفاوض إلى المطالبة بالحد من التنازلات . ولكن حتـى المزايـدة علـى النظـام صـارت صعبة ، سواء بالنسبة لتصريحات وزارة الخارجية فى المسـائل الخلافيـة مـع إسـرائيل ، أو "تصريحـات" إبراهيـم سـعدة فـى المسـائل الخلافيـة مـع الولايـات المتحدة!! أما القومية العربية فلا يتعدى القول فى شأنها حـث النظـام علـى المضى قدما فى جهود "المصالحة العربية" مع الأنظمة التقدمية والرجعية على حد سـواء ، والتشدد فى مفاوضات السوق الشرق أوسطية (١٣) .

---

(١٣) فى عدد الأربعاء ١١ أكتوبر ١٩٩٥ من الأهالى وضع المفكر "الماركسى القومـى" (أشـبه بقولك دائرة مربعة!!) كريم مروة برنامجا جديدا للقوميـة العربيـة فـى ضـوء المسـتجدات . ويتمثل هذا البرنامج فى دعوة المثقفين العرب للالتقاء والتقارب ووضع الخطط المشتركة – على الورق – لمواجهة ست مشكلات رئيسية ، منها الديمقراطية والمجتمع المدنـى والسـوق العربية والجامعة العربية ، على أن تجرى المناقشات بأقصى ديمقراطية . وهو فى = الحقيقـة

٤ – وهم لا يخدمون النظام فحسب ، ولكنهم أيضا حريصون على الاستئثار بهذا الدور ، ومن هنا هذا الزعيق المتواصل ضد الإخوان واتهامهم بالتحالف مع الإرهابيين وتخويف النظام مهم ، والشكوى من المساحات التي يحتلها الحاكميون المعتدلون (الذين يتحركون ضمن أفق الدولة الوطنية) في الإعلام ، وفي الحزب الوطني والمواقع المهمة داخل جهاز الدولة !! وينساقون خلف ادعاءات الحاكمين مؤكدين أن هؤلاء يريدون العودة بالبلاد أربعة عشر قرنا للوراء ! في ذات الوقت الذي يحاولون فيه اقتباس الوسائل التنظيمية والدعائية والخدمية الحديثة والمبتكرة التي يستخدمها الإخوان ، ويحسدونهم على ظهيرهم المسلح الذي يبرر وجودهم ، متحسرين على أنهم "ليست عندهم تجريدة" !

إن خدمة الدولة هي هدف الإنتليجنسيا الوطنية ، وهو ما يتطلب دولة وطنية، تقام ولو بالقوة .. ومن هنا الراحة العظيمة التي شعروا بها عندما انقلب العسكر الجزائريون وأوقفوا الانتخابات التي كانت تنذر بصعود الإسلاميين للسلطة . فباسم الوطن ، وطن الإنتليجنسيا ، لا تجرى المطالبة بقمع الإسلاميين وحرمانهم من "حرية الفكر والعقيدة" فحسب ، ولكن أيضا قمع "الشعوب الغبية" التي سوف تتسبب "بغباتها" في "ضياع الوطن" !!!

ولكن الوطن المقدس هذا ظل ويظل بالنسبة للإنتليجنسيا الوطنية شعارا سياسيا ، وفرصة للحكم قبل كل شيء . ولكنه ليس مقدسا بما يكفي للحيلولة دون تهريبهم من التجنيد مثلا : رمز الوطنية . والمواطنة ليست مقدسة بما يكفي لمنع الاندراج في شبكات الوساطة والمحسوبية ، واقتناص الفرص من أفواه "الشعب" الذي يتحدثون باسمه !

٥ – لقد انحسرت الهوية الوطنية عند أغلب قطاعات الإنتليجنسيا لتنحصر

برنامج رائع لقضاء وقت الفراغ بالنسبة لهذا القطاع من المثقفين الذي خرج سياسيا على المعاش !! هذا مع ملاحظة أن الخروج على المعاش كان دائما شرطا أساسيا لأي مناقشة ديمقراطية حقا في صفوف الإنتليجنسيا الوطنية .

وسط مجموعة المثقفين الوطنيين ، ومن هنا انخفضت طموحاتهم كثيرا .. فبدلا من المطالبة بالسلطة ، والادعاء الواسع العريض بأنهم "حراس الأمة" و"أملها في التقدم" و"قادتها" ، أصبحوا فقط مجرد "مدافعين عن ثقافتها الوطنية" ، حراس "أمنها الثقافي" ، جنودها في مواجهة "الاستعمار الثقافي" والتطبيع . ومع ذلك فهم يتشاجرون على هذه الأمة – أمة الإنتليجنسيا التي انحرفت نحو الحاكمية – مؤكدين لها أنه ليس من حقها أن تحرمهم من حرية العقيدة والتعبير !! ذلك أن "الأمة" تهددهم الآن بحرمانهم من "حقهم" في الدفاع عنها وعن ثقافتها !! أي من الرقعة الأخيرة التي تبقت لهم من ملكهم العريض !

وهكذا ينز الخطاب الوطني الآن مرارة الهزيمة ، التي يُرجعها إلى "خيانة" النظام . فورقة التوت التي تبقت هي الادعاء بأن النظام الحالي قد انقلب منذ عصر السادات على الدولة الوطنية الأصلية : الناصرية . إن هذه الإنتليجنسيا الوطنية تعيش الآن عصرا تسميه "عصر الخيانة" ، خيانة الشعب ، خيانة الأقدار ، أو "الزمن الردئ" – على حد التعبير الموفق لياسر عرفات .

ومن داخل هذا الخندق تعاني الإنتليجنسيا الوطنية من قلق دائم ، وعذاب مستمر للضمير ، لأنها لا تجد ما تقوله .. فهي إذا تكلمت عن الخصوصية ، أصبحت مهددة بالانزلاق لخدمة معسكر الهوية الحاكمية ، ، وإذا نددت بالإرهاب أصبحت مهددة بأن تفقد كل استقلال عن النظام ، فهي مضطرة دوما لخيانة نفسها ، ولا تهدئ من عذاب ضميرها إلا بإلقاء اللوم في هذا المأزق على الحاكمية المستوردة حينا ، وعلى النظام حينا .. إنها تتمزق من أطرافها الأربع .

ولكن الأمر الذي لا تتمكن هذه الإنتليجنسيا من رؤيته هو دورها الأساسي الذي لعبته ، ليس في إنتاج النظام وأيديولوجيته فحسب ، بل وفي إنتاج الحاكمية أيضا : فالتسييس المباشر للفكر هو الذي أدى للتسييس المباشر للدين ، والأيديولوجية الوطنية المقدسة هي السلف المباشر للحاكمية المقدسة ، والنخبوية الوطنية هي التي فرشت الطريق للنخبوية الحاكمية الأكثر راديكالية ، والأكثر من

ذلك أنها بمواجهتها للحاكمية بمنطق الهوية الوطنية ، تقـدم هـذه الحاكميـة نفسـها الفرشة المناسبة تماما لإدارة معركتها الأيديولوجية : فرشة الهوية — هذا إذا تغاضينا عن حقيقة أنها أصبحت أيضا تجادل الحاكية على أرضية "صحيح الدين" !

نحن نعيش عصر احتضار الطبعة الوطنية من الأيديولوجية الدولتية — النخبوية التي تدور حول مفهوم الهوية .. وهو أمر لا يستحق على كل حال كثـير بكـاء .. فلندعها ترحل في صمت ، ولنتركها لأقلام المؤرخين .

جـ – التمرد على أيديولوجيات الهوية

من الحماقة أن نلوم أيديولوجيات الهوية لأنهـا تكـذب ، لأن الأيديولوجيـات ليست سوى حقل إنشاء الأساطير السياسية ، في حين أن الأساطير ليسـت سـوى أيديولوجيات ميتـة ، فقدت خصوصيتهـا السياسـية واندمجت فـي عـالم الخيـال . والأيديولوجيـات لا تنقـد نفسـها ، ولا تفكـر إلا للتحـايل علـى إخفـاء طابعهـا الأسطورى ، أى لتكذب كذبا أكبر تأثيرا وأخفى ، ولتبدو أكثر واقعية وملموسـة .. بل هى تقاوم النقد وتحاول أن تدمجـه فـي بنيتهـا الأسـطورية .. فشـبح الوطنيـة الأسطورى يبتلع العدالة الاجتماعية ، ويخلق لنفسه تاريخا ، ويدخل في مناقشات، بل ويجادل باسم العلم ذاته ، ولكنـه فـي النهايـة لا يفعـل أكثر مـن أن ينظـر فـي عينيك : هل أقنعتك بما فيه الكفاية لأبتلعك .. لأضمك لمملكتى ؟

ولكن الأيديولوجيا ليست مجرد أسطورة ، فهى أسطورة سياسية ، تدور حول مصالح ، قوى ، صراعات ، مؤسسات ، مكاسب ، دماء ، ولذلك فهى "حقيقيـة" أيضا ، لا تقل واقعية عن أى مُنتَج بشرى آخر . وهى منتجة وذات قيمة أيضـا .. تعيد إنتاج نفسها بواسـطة اسـتهلاك حيـاة البشـر الفيزيائيـة ومنتجـاتهم الماديـة .. ولكنها دائما تستهلك البشر وهى تقنعهم بأنها تحررهم ، وبـأن حريتهـم إنمـا تكمن في خضوعهم لها ، وتضحيتهم في سبيلها .. سواء كانت أيديولوجية العقل أو أيديولوجية الهوية ، وسواء كانت هوية وطنية أو إسلامية . إن "الأرواح" ذاتهـا

لا يمكن تحضيرها إلا بأدوات وطقوس ، بالسلة والبخور والكلام والرقص . فإذا لم توجد الأدوات لن "تحضر الأرواح" !! والحال أن سلة الأيديولوجية الوطنية وبخورها ورقصها ، أساسها المادى ذاته .. دولتها .. هو الذى يجرى الآن امتصاصه وهضمه لحما وعظما ودما . فالأيديولوجية لا تموت إلا اغتيالا ..

اغتيالا وليس غيلة ، فالسماسرة والوسطاء منهمكون الآن فى الاتفاق على تمزيقها ، بيعها بالقطعة ، والمساومات دائرة ، لنكتشف فجأة أن الأشباح لها وزن، وطول وعرض ، يتيح للشارى أن يعاينها ، ويزنها ، ويقلبها في يديه يمينا ويسارا ، وللبائع أن يعرض مفاتنها ، وقوتها ، ويجادل ، ويتظاهر بالامتناع عن البيع ، ولكن الصفقة قد رُسمت أبعادها بالفعل .. ونحن أنفسنا ، جسمنا ودمنا وعقولنا ، محل الرهان في السوق ، سوق النخاسة العالمي الجديد .. ولما كان الأمر يهمنا جميعا .. فهلموا بنا نسترق النظر ، ونلعب اللعبة الأيديولوجية ، فنخرج من أنفسنا ، ونتطلع إليها وهى واقفة فى السوق ، ونتفرج على المساومة علينا .. ولكن حذار من الأمل بالنجاة .. إذا تصورنا أن هذا الموقع الخيالى يمنحنا حصانة فى وجه الطوفان ، إذا لم نفعل شيئا لنهرب بجلودنا الحقيقية ، وليس بأرواحنا وحدها !! بهذا الشرط وحده .. سوف نخاطر ونلعب لعبة الأفكار :

١ – إن الأيديولوجيا الجديدة التي يتولى صناعتها النظام العالمى الجديد أيديولوجيا متكاملة ذات شقين (مثلها مثل الأيديولوجيا البرجوازية العقلانية السابقة لها) هما العولمة وصراع الحضارات .. أى مسرح بأكمله ، بصراعاته ، بخيريه وأشراره . والمطلوب أن نندمج فى الأدوار المختلفة لنصنع "الحدث" . أما العولمة فهى الديمقراطية وحقوق الإنسان ، السلام العالمى وحقوق الشعوب .. وبمقتضى هذا الكلام ، كل الشعوب متساوية ، وكل الأفراد متساوين ، والكل له حقوق لا يجوز تقييدها .. بل يجب التنديد بكل اعتداء عليها .. ويجب أن تنفق الأموال لرصد هذه الاعتداءات ومواجهتها ، وحشد الجهود ضدها . والأهم من ذلك ، أى من "ذهب المعز" ، "سيفه": فيجب تزويد هذه الحقوق بالقوة الكفيلة

بحمايتها .. ذلك أن الديمقراطية وحقوق الإنسان لها أنياب وأظافر (كما قال السادات بحكمة) . ومن هنا نفهم لماذا تعاني ليبيا والعراق من الحصار دفاعا عن حقوق الإنسان ، والحقوق الوطنية أيضا . وإذا كان النظام العالمي الجديد لم يدافع بما فيه الكفاية عن حقوق إنسان البوسنة ، فعلينا أن نطالبه بذلك وباستمرار ، ولكن طبعا لا يجوز لنا أن نهدمه من قواعده من أجل هذا "الخطأ" !!

وليست المسألة هي مجرد الكيل بمكيالين .. فالعولمة ، التي وُلدت ينضح الدم من مسامها مثل كل أيديولوجية قمعية ، لا تفكر أصلا في أن يتساوى الصومالي والمصري والفرنسي والياباني ، ولن تجعل الرأسمالي والعامل في أي بلد أخوة ، ولن تحرر المهمشين ، بلدانا وشعوبا وفئات اجتماعية ، من الفقر المدقع ، بل هي تكريس للتفاوت .

ومع ذلك فالعولمة ليست أسطورة ، وإنما هي أيديولوجية ، تستند إلى واقع لا يخطئه أعمى .. فالإنتاج الرأسمالي أصبح عالميا بالفعل ، والشركات متعددة الجنسية تسيطر على ٧٠٪ من الإنتاج العالمي ، والسلعة لم تعد لها جنسية ولا وطن ، لا إنتاجا ولا تمويلا ولا توزيعا واستهلاكا . إن العولمة لا تغشنا .. فسوف تحقق لنا المساواة حقا وفعلا .. ولكن في مجال واحد ، هو العمل في خدمة الاحتكارات العالمية الجبارة ، وسوف تحقق لنا الإخاء أيضا ، بحملات إنسانية لإنقاذ الشعوب الجائعة من الموت جوعا ، بعد أن تُنزل بها الخراب ، بل وسوف تتدخل أحيانا لوقف الحروب الأهلية الوحشية بين القبائل والشعوب والأديان .. وسوف تذرف وسائل الإعلام العالمية الدموع ، وتصور الجرحى وهم يتلقون المعونات الإنسانية ، وبذلك سوف تتيح لنا أن نذرف معها دموعا "إنسانية جدا"، ولكن بعد أن نؤدي واجبنا في بناء النظام العالمي الجديد بالعمل المأجور !!

ولكن العولمة لن تهبك سوى المساواة والإخاء .. أما الحرية فسوف يهبك إياها صراع الحضارات : فإذا لم يعجبك ما تعطيك إياه العولمة يمكن أن تثور باسم الخصوصية ، وتحتج وترفض "الحضارة المادية" . وإذا لم تثُر دفعتك العولمة نفسها

للثورة ، فتجـد نفسـك مثـل "أخيـك" صـدام حسـين داخـلا أم المعـارك ، ومعـك الإسلام والقومية العربية والعزة العراقية وكل ما شئت من خصوصيات !!

ولكن عليك أن تحسـب موقفـك جيـدا .. فـرب "ثـورة حضاريـة" تلقـى مـن النظام العالمى إعجابا وتأييدا ، ورب ثورة أخرى تلقى منه اشمئنزازا ورفضا .. وهنـا سوف "يكتشف" العالم أنك "بربرى الطابع" ، معاد للإنسانية ، رافض للحضـارة ، آكل للحوم البشر ، معاد للديمقراطية ، خطر علـى السـلام العـالمى ، الأمـر الـذى "يدفع" آلة النظام العالمى الجديد إلى إجبارك على التراجع .. بالسـلاح .

هذا كله طبعا إذا كانت عندك موارد تُذكر ، أو تهدد بالاستيلاء على مـوارد أخرى ، أما إذا كنت من "العالم الرابع" ، فالدور الوحيد الذى تنيطـه بـك العولمـة هو "الدفاع عن خصوصيتك الحضارية" ، خارج التاريخ .

وهكذا سوف نكتشف أن العولمة غير عالمية ، وإنما هى عولمة منتقاة .. فهنـاك من يقف خارج العالم ، وهناك سادة له ، السادة الذين نصبوا أنفسهم للدفاع عـن الحرية وحقوق الإنسان ، ويملكون المال والسـلاح ، القادرين علـى "الدفـاع" عـن "المثل العليا" للبشرية .

٢ – تلك هى الصفقة التى يعرضهـا النظـام العـالمى الجديـد : المشـترى . أمـا البائع فهو بالضبط الدولة القومية بمختلف خصوصياتها أيـا كـانت ، فالدولـة هـى المسئولة عن تهيئة "الشعوب" للعولمة/ صراع الحضارات ، عليهـا أن تعبـد الطريـق لعمل الشركات متعددة الجنسيات ، وتهيئ السكان ، وتبيع الأيديولوجية الوطنيـة أو الإسلامية أو غيرها للنظـام العـالمى الجديـد ، عـن طريـق بيعهـا للسـكان أصـلا بصبغة عالمية ، تماما مثلما يفعل النظام الآن ، وكما يفعل الإخوان أيضـا . فالعولمـة تحتاج إلى دولة قوية ، لها باع فى القمـع الأيديولوجـى والعسـكرى ، قـادرة علـى حفظ النظام ، وعلى الحفاظ على استقرار الأسـواق أيضـا .. وهـو مـا يتطلـب أن تكون "ديمقراطية" ، أى خاضعة لإشـراف النُخـب المهمـة المرتبطـة بالنظـام العـالمى الجديد ، وفـى ذلـك فليتنـافس المتنافسـون .. فلتتنـافس أيديولوجيـات الهويـة مـع

بعضها البعض . ولتتنافس الدول . ولتثبت كل منها للنظام العالمى الجديد ، للشركات متعددة الجنسية . أنها الأفضل والأكثر قدرة والأكثر ولاء .

٣ - ليست أيديولوجيات الهوية هي المرشحة لمواجهة هذه الصفقة ، فالهوية المتكيفة مع "النظام العالمي الجديد" ليست سوى وجه من وجوه العولمة ، والهوية غير المتكيفة ، أيديولوجية الحاكمية الراديكالية ، أو أى طبعة متطرفة تظهر لأيديولوجية الهوية الوطنية ، تقف خارج العالم ، مع المهمشين ، فى التجريد القمعي المضاد والعاجز .

ذلك أنه لا يوجد شيء له أهمية يقف خارج العولمة .. العولمة هي نحن ، هى محصلة جهود البشر في التقدم ، هى محصلة عمل العمال ، وأفكار المخترعين وجهود المفكرين ، هى نحن أنفسنا ، ولكن بقناع مخيف ، بسحر يقلب جهودنا ضدنا ، ويحول أسلحتنا إلى صدورنا . العولمة هى عالمنا واقفا على رأسه ، هى أيديولوجية الرأسمالية .. أيديولوجيا ينتجها مفكرون تافهون مثل فوكوياما وشركاه، لا يكتفون بكتابة القصص المسلية عن العصر الديمقراطى الجديد ، ولكنهم ينسبون أنفسهم ، لأنهم عديمو الأصل أساسا ، إلى مفكرين عظماء مثل هيجل .

ليست العولمة إذن فرصة سانحة لإحياء جثث الهوية .. أما الإنتليجنسيا التى كلفت نفسها بحراستها ، فالأرض تنحسر من تحت أقدامها كل يوم .. فهى تفقد تميزها الفكرى مع تضاؤل الفارق بين العمل اليدوى والذهنى ، فاليدوى فى ظل التقدم الصناعي صار ذهنيا ، يعتمد على عمال مؤهلين ، والذهنى صار آليا ، وظيفيا ، حتى في معامل الأبحاث ومراكز البحوث . وجهاز الدولة يفقد محورية دوره في التحديث ، ليتحول إلى جهاز شبه آلى يحل المشكلات بنظم معلوماتية متقدمة ، والرأسمال يتولى القيادة المباشرة للتحديث . هذا كله ناهيك عن الانشطار العميق بين قطاعات الإنتليجنسيا نفسها .. بين قطاعات الإعلام

والعسكر المدللة ، والباقي الملقى على قارعة الطريق ، يحل مشكلاته خارج جهاز الدولة .

كل ذلك على خلفية من العولمة التي سحبت البساط أصلا من تحت كل تصور عن مركزية إرادوية تقوم على مبادئ الهوية لتتحدى العالم .. فذلك المشروع لم يعد يقنع حتى الإنتليجنسيا نفسها ! لقد فقدت الإنتليجنسيا موقعها المحورى ، ولم يعد لها حتى وهم قيادة العالم .

ليس الإنتليجنسيا فحسب ، بل المثقف والفكرة أيضا .. إذا كان ثمة شيء صحيح في "نهاية الأيديولوجيا" التي يبشرون بها ، فهو بالضبط انهيار الدور المركزى للفكرة في الجهاز الاجتماعي . فالفكر لم يعد مستقلا ولا مصدر الحقيقة، بل أصبح تابعا ، تابعا للإنتاج (ماركس) واللا وعى (فرويد) والسلطة (فوكو) ، أصبح كما أشرنا منذ البداية مُنتَج اجتماعي كغيره من المنتجات . إن العقل ذاته (ناهيك عن الهوية) لم يعد يشعر بالاستقلال ، فهو منخرط منذ أكثر من قرن في البحث عما يؤسسه ، عما يوجه تغيراته ويحدد منظوراته ، أصبح منشغلا "باللا عقل" .. والحرية التى تحمل لواءها لم تعد "خطة ذكية" ولا معتمدة على الرشد الإنساني المجرد .

وكما فكك العقل الحديث عقل التنوير المجرد القديم ، فإنه يفكك أيضا الأيديولوجيات الرومانتيكية ، مثل أيديولوجيات الهوية .. لأن المفاهيم التي تستند عليها هذه الرومانتيكيات تترنح أيضا ، سواء سُميت روح الشعب ، أو الحضارة أو الجماهير أو العدالة .. فكلها أصبحت في الفكر المعاصر مؤسسة على قوى وعلاقات اجتماعية وانكشف طابعها الأيديولوجي .

٤ – ولما كنا خارج محورية الإنتليجنسيا ، ومحورية الفكر ، فقد سقطت "قداسة المثقف" ، القلب النابض للإنتليجنسيا وحامل الفكرة وحارسها .. فالمثقف لم يعد أكثر من مهنى ، منتِج متخصص في إنتاج الأفكار ، جزء من الآلة الاجتماعية الكبرى . وهو يُنتج لسوق معرفي ضخم ، فائق الاتساع ، لا يُعرف له

أول من آخر ، ولا تُعرف نتائج أفكاره وأطروحاته في الأذهان . وهو نفسه يتلقى ثقافته من سوق هائل ، مليء ، ليس بالكتب فقط ، ولكن بالصحف والأفلام والمسلسلات ، عالم بأكمله يقدم فيه كل مثقف رؤية ما ، بخصوص موضوع ما .. ويتفاعل ذلك كله خارج مركز القيادة الذى يُفترض أن المثقف كان يمثله . فإذا كان المثقف قد أسس قديما فكرة الدولة المركزية المجردة من موقعه المركزى المجرد ، فهو الآن مضطر لأن يفككها ، بالذات لأنه ليس في الموقع المركزى ، بل منخرط في عملية التفكيك/ التخصص الاجتماعية العامة .. لذلك فهو في عصر التفكيك ليس حامل المشعل ، ولا رائد البشرية ، وإنما هو مكافح مثلنا جميعا .. وهذا ما يمكن أن نسميه بلترة الإنتليجنسيا . ومن هنا ذلك النفس القصير الذى يميز تناول الإنتليجنسيا الوطنية لأفكار ما بعد البنيوية ورفضها السريع وتزايد اعتصامها بشعار الخصوصية . ذلك أن الإنتليجنسيا المصرية ليست بعيدة عن كل هذه التغيرات ، برغم أنها طبعا أبطأ ، لبعدها نسبيا عن مركز صناعة النظام العالمى الجديد . وقد رأينا مقدما بالفعل كيف تندرج الأيديولوجية الوطنية عمليا في العولمة ، ويندرج الإخوان في الأيديولوجيا الوطنية . غير أن الحجم الهائل للإنتليجنسيا المصرية وأزمتها الحادة أطالت عمر أيديولوجيات الهوية لتظل تمارسها ضمن أفق مسدود ، وفي ظل غياب الحركة المستقلة للطبقات المضطَهدة الأقوى والأكثر أهمية .

إن أزمة خطاب الهوية هي عنوان المرحلة التي تمر بها الإنتليجنسيا المصرية المعاصرة ، لأسباب تخرج تماما عن نطاق عالمها الفكرى "المقدس" ، أسباب عميقة تفسر لنا تراجعه النسبي ، والمحاولات المختلفة للخروج من تحت تأثيره وهيمنته من خلال مجموعة من الصيغ الجديدة :

١ – أولها أفكار مجموعة التراثيين الجدد ، بداية من المفكرين الحقيقيين مثل طارق البشرى وانتهاء بديماجوجية وبراجماتية حزب العمل وعادل حسين . ليست فكرة "الإسلام هو الحل" هي ذاتها فكرة الحاكمية ، لأنها عبارة عن تمصير وطني

للفكـرة الحاكميـة ، أى إدماج للإسلام فى "التراث الوطنى" الإنتليجنسـوى . فمؤدى الفكرة أن الإسلام سينقذنا – بالإضافة لأنه عظيم طبعا – لأنه أيديولوجية الأمة (المصرية أو العربية) ، القادر على حشد طاقاتها النضاليـة . فالإسـلام السياسى هنا يجب أن يخضع للمتطلبات الوطنية ، فتُنزع مخاليه ضد الأقباط وضد حريات المرأة ، وخصوصا ضد الوطنية . وبالمقابل على الوطنية أن تعترف بالإسلام مضمونا لها . والمقصود هو دمج الطرفين ؛ الإسلامى والوطنى ، فى مشروع هوية موحد . غير أن هذه عملية إنتاج وليست "اكتشافا" : فالفكرة تطمح إلى أسلمة الأيديولوجيا والإنتليجنسيا الوطنية وأن تستعيد الإنتليجنسيا بهذه الطريقة الثقة بنفسها .

ولكن الأمر ليس بهذه البساطة .. لأن عملية الدمج هذه من شأنها تجريد الإسلام السياسى من محوره الحاكمى ، وتجريد الوطنية المصرية من مفهوم المواطنة الذى لا يعتمد على عقيدة دينية . وبالإجمال ، يتم التضحية بالهوية من أجل خلطة سياسية . فالعقيدة تخضع للسياسة .. ولكن السياسة تميل متأرجحة بين العقيدتين .. تميل اليوم نحو الإسلام السياسى الأقوى على الساحة الإنتليجنسوية وتميل غدا نحو الأيديولوجيا الوطنية إذا انحسر الإسلام السياسى .

ولأن هذا التيار ليس وطنيا ولا حاكميا ، فهو بغير وزن سياسى فى حد ذاته، فاقد للثقة والاعتبار ، ينظر إليه الإخوان مرتابين لأنهم يخشون على أيديولوجية الهوية الخاصة بهم من الخلطة الجديدة ، وينظر إليه الوطنيون رافضين لأنه يجرد الوطنية من أسسها الأيديولوجية . ولأنه تيار يقوم على توفيق أو خلطة أيديولوجية، فهو زاعق الصوت ، عالى النبرة ، سواء فى دفاعه عن الوطنية أو الإسلامية ، ليغطى بهذا الزعيق على الحقيقة البسيطة التى تقول أن اجتماع هويتين يؤدى إلى إذابة مفهوم الهوية بمجمله .. لأن الهوية أيا كان عنوانها مذهب أحادى ، لا يقبل الشركاء .

إن هذا التيار يمثل اللحظة الأولى (بالمعنى الهيجلى) فى إذابة مفهوم الهوية ،

ولذلك فهو يجذب ، برغم كل الزعيق الذى يمارسه ، هؤلاء الراغبين فى التخلص من ورطة صراع الهويات لصالح أهداف سياسية مباشرة ، ولكنه يجذب أيضا الراغبين فى اللعب على اجتماعهما لصالح أحدهما .. ومن ثم فهو دائما يشعر بأنه مخدوع .. بالضبط كما يشعر الآخرون أنه يخدعهم .

٢ – وفى مقابل هذه "الخلطة" يوجد تيار آخر يمثل النفى المباشر لأيديولوجية الهوية ، بالتخلى عنها ، أو عن طرفيها بمعنى أدق . إنه الجيش الذى تكون منذ بداية أزمة الهوية فى الستينات ، جيش اللا منتمين الرافضين للأفقة القومية واللافتة الإسلامية على حد سواء ، المنسحبين من ثم من معركة الهويات عموما . فمن داخل خطاب الهوية المسيطر فى الستينات انسحب الكثيرون من معارك النظام المقدسة ، وكتب عنهم هيكل "أزمة المثقفين" . وإذا كان هيكل قد خص المثقفين بالنقد فلأنهم تحت الأضواء ، وبالتالى بقعة فى جبين النظام الذى يستند إلى مبدأ الأيديولوجية الوحيدة . ولكن كل من عايش هذا العصر يعرف كيف كانت الانسحابية من الحياة "الوطنية العسكرية" العامة أعمق كثيرا من أن تخص المثقفين وحدهم .

وبحلول السبعينات تبلور هذا الرفض فى جماعات مغلقة ، محدودة الانتشار بحكم طغيان الهويات الوطنية والإسلامية المستجدة المدعومة من النظام .. فخلق شعراء المرحلة لغة السبعينات الرمزية ، المثقفة ، الخاصة جدا ، الغائصة فى بحار الصوفية أحيانا .. وتبنى الشيوعيون المتطرفون التروتسكية ، لتكون فى طبعتها المصرية لغة خاصة جدا ، لغة ماركسية ولكنها لا تشتبك مع الأيديولوجيات السائدة ، منشغلة بدور سياسى وتنويرى محدود ، يدور حول قضايا الثورة العالمية والصراعات التاريخية بين التروتسكية والستالينية ، ولكن المتجاوزة تماما لأيديولوجية اليسار الوطنى وقضايا الهوية .. وغيرها عديد من الجماعات التى قدمت مساهماتها لهدم هذا الجانب أو ذاك من أيديولوجيات الهوية السائدة ومقدساتها ، رافضة الاندراج فى أى هوية منها . ولكنها لم تقدم فى الواقع سوى

مجرد نقد "من حيث المبدأ" دون مواجهة عميقة للواقع ، وقدمته أيضا بلغة منعزلة شديدة "الخصوصية" ، وبإحساس عارم بالحصار ، لتخلق بذلك كله جزيرة رفض صريح لأيديولوجيات الهوية . ولا يجوز أن يخدعنا هنا الميل التراثي الملاحظ أحيانا في هذه الكتابات ، فالطابع العام المعادى للتابو ، وللتراث الواقعي كما تبلور "وطنيا" على يد مدرسة المجددين – ممن خلقوا ما عُرف بالتراث الوطنى ، إسلاميا كان أم فرعونيا – يتجاوز بذاته أفق الهوية .

وكان من الطبيعي أن تنتهي هذه العوالم المغلقة إلى الإفلاس من حيث هي مشروع متكامل . ولكن تيار الرفض السلبي واصل تبلوره ، ليصل إلى ما يمكن أن نسميه الآن "النزعة الذاتية الجديدة" ، المعاصرة لنا ، التى أفلتت من العوالم الغامضة لتتحدث عن المباشر ، اليومي ، الحسي ، الملموس جدا ، وتبلور بالمقابل رفضا حاسما للشعارات السائدة ، لتطالب بحجر "لم تنل من هويته رموز القضايا العامة" [14] ، وتعيش في نوع من "التجريب الخالص" إذا جاز التعبير ، وتسخر من الرموز والقضايا والأيديولوجيات وقيم الطبقة الوسطى ، بما في ذلك ثوراتها وانتفاضاتها المزعومة ، ومقدساتها .

وإذا كان هذا الموقف يصب الآن في "اللا مشاركة" ، التى لا يمانع فيها النظام عمليا ، فإن ما ينطوى عليه من عزل لمنابر مثقفي الهوية يهدد جديا قبضة النظام ، ومثقفي الهوية على اختلافهم ، بإمكانيات للحركة خارج "الأطر المتفق عليها" في أى وقت .. أى خارج الشبكات الخيالية للنزعات الوطنية والدينية والأخلاق المتفق عليها .. حركات غير محسوبة مسبقا من قبل المنابر والأجهزة .. ومن هنا النبرة العالية للخطاب النقدى المعاصر الذى تمارسه كل أطراف لعبة صراعات الهوية لجذب هذا الكم المجهول ، أو العناصر الأكثر مقدرة على الحركة .. لإظهارها للعلن أو التعامل معها في الأطر المحسوبة سلفا . غير أن أكثر ما

---

(١٤) من قصيدة للشاعرة هدى حسين .

يزعج مثقفي الهوية ليس هذا "الجيل الفاسد" أو "الجيل الميت" الذى يسعى الجميع "لإيقاظه" – كل بمعرفته ، وإنما يزعجهم بشكل أكثر إلحاحا انتقال هذه الحالة إلى الكتابة ، إلى مجتمع الثقافة الرسمى (الذى يشمل المؤيدين للنظام والمعارضين) . ومن هنا ينبرى الجميع إلى "تكفير" هذه الاتجاهات أو "تفسيرها" بشكل ملائم للخريطة السائدة ، أى الضغط بوسيلتى العصا والجزرة إلى حين استيعابها أو القضاء عليها . فالأكثر أهمية يظل فى جميع الأحوال الحفاظ على الطابع الأساسي للمنبر الفكرى والأدبى ، أى طابعه المنبرى بالذات . وهكذا فإن هذه الكتابات موسومة بعدم الجدية ، بعدم الأدبية ، بل بعدم لغويتها !! إما ذلك وإما ادعاء وجود معنى عميق يجرى اكتشافه .. وفقا للتقاليد المعترف بها .

وإذا كان "انحراف" عامة هذا الجيل مشكلة من الدرجة الثانية عند مثقفى الهوية ، فسبب ذلك يرجع إلى تفويضهم التقليدى للحكومة لتتعامل بوسائلها الإدارية الخاصة – المادية جدا – معهم .. بحيث "تتهيأ" أذهانهم – بوسائل القمع والمنح – لتلقى وتعاطى خطابات الهوية وأخذها مأخذ الجد.

وعن طريق تجاهل مثقفى الهوية لقيامهم بهذا التفويض نفسه ، يتاح لهم أن يواصلوا اجترار ترتيبهم "الطبيعى" للعالم ، الذى يتميز بأولوية المُقال على المُعاش ، وعالم الكتابة على عالم الشفاهة ، والعمل الذهنى على العمل اليدوى ، والنص على الواقع (ليست هذه ظاهرة حاكمية فقط) ، ويتاح لهم أيضا أن يواصلوا معاركهم مع بعضهم البعض ، معارك تسييد النص الحاكمى على النص الوطنى أو العكس ، النص الانفتاحى على "الاشتراكى" أو العكس ، والتى تفترض جميعا أن مستقبل المجتمع يحسمه الخطاب السائد ، وأن الخطاب المضاد هو الذى يعوق كل طرف عن صياغة وتشكيل الواقع ذاته .

ليس المقصود هنا فضح هذه المنابر "الهوياتية" ، فهى تكفى الجميع مشقة بذل هذا الجهد ، بقيامها بفضح بعضها البعض ، حقا وزورا .. وإنما المقصود هو ملاحظة الكيفية التى تتساند بها هذه الهويات المتصارعة إلى بعضها البعض ..

وكيف ترسم سويا ملامح صورة واحدة . فمن خلال صراعهـا تكرس معا مبدأ واحدية المنبر القائد للمجتمع الذى يتصارعون حولـه ، بينمـا تضفـي صـورة هـذا المنبر الوحيد التى تكرسها خطاباتهم المشروعية والمعنى على هذه الخطابات ذاتها ، وعلي صراعاتها سويا .. ليتحقق في النهاية ترسيخ خطـاب الهويـة ، بـالضبط من خلال تحويراته العديدة وتطاحن هذه التحويـرات العنيـف .. فضـلا عـن تكريـس المنطق الســلطوى لمبدأ واحديـة المنـبر وكـذا الطـابع الدولتـى المشـترك لهـذه الأيديولوجيات .. ليصنع هذا كله بنية متراكبـة مـن شـرائح متزلقة علي بعضهـا البعض .. من الأقوال التى تتساند من خـلال صراعاتهـا ، والأوهـام التـى تتخلـق حول الأبعاد الكلية والمطلقة لهذا الصراع ، والتى تكشفها – لمن يملك صبر الرؤية – التحالفات والممارسات العملية ، التى يعاد إخفاء أهميتها مرة أخرى بتسـميتها تسمية تهون من شأنها .. بتسميتها "تكتيكات" !!

وفى مقابل الخطابـات المثقفاتيـة المبدئيـة الهوياتيـة ، يتمتـع الخطـاب الحكومـى بأهميته المحورية بوصفه خطابا لا منـبرى .. أو بـالأصح متعـدد المنـابر والوجـوه .. بكونه خطاب الأمر الواقع والمصالح المباشرة ، وقدرته على خلق خطابه من خـلال آلاف الوسائل المادية والإدارية ، أى بوسائل أعمق من أن تكون مجرد أيديولوجيا.

ومن خلال مركز القوة هذا يستطيع النظـام – كمـا يفعـل فـى الواقـع – أن يتنازل عن هوامش للحركة لمختلف ألعـاب صراعـات الهويـة ، ومـن خـلال هـذه القدرة يُشرك الجميع بالفعل في مهمة دعم وجوده الخاص ، بالقدر الذى يسـتطيع به أن يحافظ على دوران هذه الخطابات المتعارضة (تأييدا وهجوما على حد سـواء) حول المركز الذى يمثله هو . فالنظام المنفرد بالواقع السياسى/ الإدارى يقـوى مـن خلال هذا النوع من الصراع ضده هو بالذات .

ليس هذا المسرح الواسع بالأمر الهين .. وخصوصا فى مجـال الفكـر .. فغالبـا ما تنجح هنا سياسة العصا والجزرة طالما احتفظ المثقف بوضعـه الخـاص كمثقـف ، كحامل رسالة ، كصاحب منبر، صراحة أو ضمنا ، بالفعل أو بالقوة ، طالما انطلق

المثقف من دور ريادى مزعوم ، وادعى لنفسه القدرة على إبداع عالم جديد .. هنا يعاد استيعابه ، أو استيعاب إسهاماته ، في الأطر الملائمة لتحديث الدولة ذاتها .

هذا المثقف المتمرد .. صاحب القضية العالمية أو العامة ، تنتجه الأطر القائمة كل يوم ، وتستوعبه كل يوم .. تنتجه على الهامش .. وتتلقى زخمه .. ثم تدمجه .. ليعيد هو صنعها وبناءها . فالهوية تجد أحد أسسها فى هوية المثقف ذاته ، والعقلانية تجد أحد أسسها فى عقل المثقف أيضا .

خــاتمة

ليست العولمة والخصوصية سوى وجهى عملة أيديولوجية واحدة ، أيديولوجية رأس المال الذى أصبح عالميا ضمن أطر قومية : عالميا فى الاستغلال ، ومحليا وطبقيا فى التوزيع . وفى مقابل هذه العولمة/ الخصوصية ، ليس ثمة من بديل سوى عالمية حقيقية ، عالمية تجارب الهوية فى جميع أنحاء العالم ، القومية والعنصرية والدينية ، وتستطيع فى نفس الوقت أن تفتح الباب واسعا لتطور أية خصوصية من أى نوع تفرض نفسها كمدخل ممكن ، لا يفرض نفسه كمدخل وحيد ، للتطور العالمى ذاته ، وذلك بالضبط لأنها لا تملك وصفة ولا نصا جاهزا للتطبيق يعبر عن "الطبيعة البشرية" أو أى مطلق آخر .

وفى هذا الإطار ، لم يسع هذا المقال سوى لأن يوضح "خصوصية" خطاب الخصوصية المصرى الحديث ، من حيث أسسه الواقعية . إن هذا اللغط الكثير حول الخصوصية ، هذه الكتابات التى لا تنتهى ، لا تدل بأى حال على هوية مقهورة ، بل على خطاب سياسى قمعى يتبوأ منبر السلطة عن طريق إثارة إشكالية تسمى الدفاع عن الهوية (الوطنية أو الدينية) ، خطاب يخلق هوية كمحرك سياسى، ويخلق المؤسسات التى تدعمها ، ويعكسها فى ذات الوقت ، وتتجاذبه البرجوازية والإنتليجنسيا ، التى لا تفلح فى التحليل الأخير فى التحرر من سيطرة البرجوازية . الهوية هى الجانب الآخر

لخطاب العالمية المزيفة التي يطرحها الرأسمال العالمي .. وهي تتغير باستمرار مع تغير أوضاع هذا الرأسمال ذاته . وهي حتى حين تقاومه ، تقاومه بذات منطقه ، وتتحرك ضمن أفق حركته ، وهو ما رأيناه يحدث بالفعل مع أيديولوجيات الهوية التي أبدت نشاطا ملحوظا في التكيف ، الذي لا يمنعها بالطبع من ممارسة طقوس لعن النظام العالمي الجديد ليلا ونهارا..!

غير أن فضح أيديولوجية الهوية لن يغير العالم ، إذا استمر في الدوران حول مؤسسات الهوية على اختلافها ، إذا لم يتموضع في مشروع لتفكيك مؤسسات الدولة بمؤسسات بديلة .. وإذا لم يجد روابطه على صعيد عالمي يتجاوز أفق الهوية السياسية النخبوية بمجمله .

إن أفقا عالميا جديدا لن يدخل أصلا في تلك الإشكالية الضيقة التي تدور حول تفضيل القمع الإسرائيلي للفلسطينيين أو القمع الوطني المرتقب لهم ، ولن يوازن بين دولة قومية وأخرى إسلامية، ولن يدخل عموما في صراعات الهويات .. وإنما سيفضح الجميع ، وسيحرر المتمردين من أحلام وشهوة ممارسة القمع بأنفسهم بدلا من قاهريهم ، وسيقاوم الانقياد خلف رموز الهويات إلى المذابح الكبرى ، ولن يحارب القهر باسم الخصوصية ، ولن يحارب القمع الذي تمارسه الهوية باسم العالمية أيضا .. ولكنه سيفضح القهر في كافة أشكاله ، خصوصا أشكاله "التحررية" ، التي تقود البشر كالأنعام للذبح على مسرح "التحرر" ، سواء من القهر "العولمي" من أجل القهر "الخصوصي" ، أو العكس .

مثل هذا الأفق لا دور فيه للطليعة القائدة ، ولا للقائد المعلم ، ولا ينبع من أية أشكال فوقية تمارس "التعبير" : التعبير عن مصلحة الوطن أو الدين أو الطبقة أو العرف ، أو حتى "الإنسانية المعذبة" ، ويرفض كافة أشكال التنظيمات الفوقية، التي تختار أعضاءها وفقا للولاء [15] ، بل يفتح أفقا ممتدا للكفاح في مختلف

(١٥) على النمط اللينيني .

المجالات . وفى إطار الظروف الواقعية . وإذا نجح فى تحريرنا من التوجه "التحررى" للبحث عن قيادة ومذهب كلى هوياتى ، قمعى بحكم كليته ، سيكون قد نجح في المسألة الجوهرية ، وهى منح كل منا الثقة بالنفس وبالآخرين ، النابعة بالضبط من إدراك أن مجمل هذه الخيالات الهوياتية أو العولمية ليس لها من سند فكرى ولا مادى سوى نحن أنفسنا .

ليست الإنتليجنسيا في هذا العالم سوى قسم اجتماعى ، تخصص فى العمل الذهنى . وليست المعرفة "أرقى ما فى الإنسان" (١٦) كما يقول الوطنيون العلمانيون ، ولا العقيدة أيضا ، كما يقول سيد قطب وأنصاره ، ليس بالطبع لأنهما "أحط" ، ولكن لأن سلم القيم الإنتليجنسوى هذا يسقط بمجمله . فالإنتليجنسيا الحديثة سوف تدرك آجلا أو عاجلا أنها مجرد قسم من أقسام المجتمع ، أعجز ما يكون عن تحرير نفسه إلا إذا تحرر العالم كله ، وأن خبرته فى التنظيم لم يعد فى مقدورها أن تفيده بشيء سوى الأكل على موائد النظم والقوى التى تقهره ذاتها مقابل قيامه بتنظيم وتبرير عالم محدد سلفا . أما العالم الجديد فهو عالم لم يبدأ بناؤه بعد ، لأن رفض العالم القديم لم يتموضع بعد .. ولم توجد بعد "ديانة الحرية" التى تعنى أكثر من مجرد حرية الانقياد لعبودية جديدة ، لم توجد بعد أفكار للحرية غير نخبوية .. وتلك مهمة لا يمكن أن تضطلع بها سوى أجيال .. ولا أقصد أجيال المفكرين وحدهم .

ومن هنا لا يدعو هذا المقال إلى أى نوع من الاستشهاد ، ولا البطولة ، فضحايا العالمية الجديدة ليسوا فى عرف أنفسهم أكثر من أفراد أصيبوا إصابة عمل ، ولن يسمحوا لزملائهم أو لغيرهم أن يتاجروا بدمائهم ، إذا أُصيبت ، على نمط تجارة النظام وكُتابه بدم التلميذة شيماء ، أو تجارة الإسلاميين بقتلاهم ،

---

(١٦) هذا ما يقوله مثلا د. صبرى حافظ تعليقا على قضية نصر حامد أبو زيد . أنظر نشرة "حرية" الصادرة عن لجنة الدفاع عن حرية الفكر والاعتقاد ، العدد التجريبى ، أكتوبر ١٩٩٥ ، ص ٣٣.

وذلك بالضبط لأن الحرية العالمية ليست معركـة نخب ، ولا ثأرات ، ولا تعترف بمبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" ، ولا المبدأ المؤسس القائل بأولوية مطلقة للكل على الجزء ، كما لا تقوم فكريا على تصيُّد الأخطاء والتناقضات في صفوف الأعداء .. وهي لا تمارس هذا الترفع وهذه النزاهة فضلا وكرما .. وإنما فقط لتكـون هي نفسها ، ولا تكون شيئا آخر .. لتكون حرية منسجمة .

ولا يطلبن مني القارئ أن أختم هذا المقال مفصلا له "استراتيجية للتحرر" ، فكفاه ما تسلل إلى المقـال من "منبرية" ، فالمقال لا يدعو إلى أيديولوجية نخبوية جديدة تسمى العالمية ، ولا يفترض أن اكتمال أطروحته سيكون مثل هـذا النوع من الأيديولوجيات ، بل لعلـه يطمع أن تصل رسالته واضحة إلى القراء بحيث يقلعون عن البحث عن مثل هـذا النوع من الأيديولوجيات النخبوية بمختلف أشكالها ، ويطورون أطروحاته في مائة ألف اتجاه ، لا يحترم أى منها أية فكرة على أنها أصل وحقيقة ، لأن الحقيقة لا توجد أصلا في أية فكرة بحد ذاتها ، ولا حتى في عالم الأفكار عموما .

ولا حتى في هذا المقال ...

هنا ينبغي لهذا المقال أن يفي بدينه الأخير تجاه قارئه .. أن يكشف له حدوده الخاصة – حدود هذا المقال – حدود المراقب من داخل الخطاب الرسمي (بالمعنى الواسع الذى يشمل الخطاب الحكومي وأعدائه) .. تلك الحدود التى تفرضها بنية المقال ذاتها ، التى هى دائما منبرية ، شاء المقال أم أبى .. تلك المنبرية التى تكمن في ترتيبه الطبيعي بين بداية ووسط ونهاية ، في نموذجه الذى يفترض كمثل أعلى تماسكا مطلقا وإحاطة شاملة بموضوعه ، في التوقيع الذى يتصدره أو يذيله لكى يكرس سلطة الكاتب تجاه القارئ ، ويقدم للأخير الإيحاء بالمصدر الإبداعى الذى ينبثق منه النص ، في شعور الحرية المزيف الذى يمنحه العمل الحرفي للكاتب المستقل ، وأيضا في عمليات الطباعة والتوزيع التى تكرس حركة في اتجاه واحد من المرسل ، الكاتب المختفي ، إلى المستقبل الذى يستهلك ويصمت . ومن هنا

يحق للقارئ أن يفسر هذا المقال ، وفقا لمنطقه ذاته ، بأنه ليس إلا منبرا جديدا ، وخندقا جديدا ، يضاف إلى قائمة المنابر والخنادق ..

لا .. لن يكون هذا التفسير متجنيا ..

غير أن هذا المقال يطمح إلى شيء آخر ، يطمح من خلال هذا التفسير نفسه إلى :

أن يطور إلى النهاية مشاكل وتناقضات هذه الصيغة المنبرية .

أن يحرر كل قارئ ، بشكل ما ، من هذا التابو العميق الذى يستخدم بالضرورة في عصرنا لتبرير كل تابو ثقافي آخر .

أن يطرح مهمات من قبيل كسر الفواصل بين المكتوب والمسموع ، بين الخطاب العالِم والخطاب العامّي .

أن يفتح ويشجع على فتح الثغرات الممكنة التى تتخلل كل خطاب مهما بلغت ادعاءاته بالاتساق والصحة ، ومهما بلغت مهارته في إخفاء مشكلاته.

أن ينبه الخطابات الجديدة إلى مأزق رايات "ما بعد الحداثة" ، و"الكتابة الجديدة" وغيرها ، والتى تكرس جميعا ذات النمط الثقافى مع استبدال أبطاله من وقت لآخر .

هذا الخطاب يطمح إلى أن يطرح على قارئه مأزقا حقيقيا ، بدلا من كتابات الأزمة الكثيرة التي تنتهى دائما إلى طرح الحل السعيد للأزمة التى أثارتها . وبدلا من ذلك ، يقدم هذا المقال نفسه كنموذج لثغرة الخطاب المقالى ، نموذج مُكبر إلى أقصى حد ممكن للثغرات الموجودة بالفعل فى كل مقال يتم فحصه عن قرب .

وأخيرا ، يطمح هذا المقال إلى طرح مجمل الآفاق الممكنة لالتزام فكرى وسياسى وأدبى خارج هذا المستنقع .. يطرحها ... كإمكانية .



هنا ... ينتهى هذا المقال ..

ولا تبقى ســوى رســالته الأخيرة .. رســالة شــخصية إلى معشــر الكتاب ، لا تستثنى كاتب هذا المقال .. ميثاق شرف يهدف إلى إنهاء مسئولية "رسالة الكُتـاب المقدسـة" ووصـايتهم علـى القـراء .. صراعهـم الضـارى لاحـتلال منـبر السـيادة والتوجيه المتعالى باسم المبادئ ، أيا كانت . فيا أيها الكُتاب...

- من احترم منكم حقيقته التى ينادى بها (وطنية أو حاكميـة أو شيوعية أو غيرها) ..

فليكشف لنا كيف يتاور بها ..

كيف يُخفى بعضها ويحور بعضها حسـب الأحوال ..

كيف يحور كلامه مع نفسه فيختلف عن كلامه للحواريين وكلامـه للنـاس .. "للعامة" ..

كيف يضطر لإخفاء حقيقة لا تتفق مع هواه وهوى مبدئه ..

- يا هؤلاء الذين يريدون تحرير الناس ...

من الاستعمار .. من الطاغوت .. من الرأسمالية .. وأنا منكم ..

فلنحرر أنفسنا أولا من كل ذلك ..

من نير حقائقنا ..

من نور عظماتنا الذى يغشى العيون ..

من عظمة دورنا التاريخى أو الإلهى أو الوطنى ..

- اكشفوا ..

اكشفوا للناس شهوة السلطة التى تحرك القلم ..

اكشفوا سلطة المقال عليكم .. سلطة "أمانة" الاتساق المعادية لأمانة الحقيقة ..

لنمزق رداء التواضع الكاذب ..

لنعرى ألوهيتنا الدفينة ..

لنتواضع تواضعا حقيقيا ..
لنكشف للناس اعتباراتنا التى تحكم نصوصنا ..
ولنشرح لهم كيف يتكون "صدق المشاعر" فى إبداعاتنا .

- أقول لكم أيضا .. لنكشف للناس تواريخنا ..
  تواريخ صراعنا التى جعلت منا كُتابا ..
  تواريخ إزاحتنا من أجل الحقيقة والمنبر والمكانة ..
  تواريخ إحباطاتنا من سياقات أخرى فى الحياة ..

- لنشرح لهم ..
  لنشرح مأزق الكتابة والإبداع على هوامش الحياة ..
  لنشرح ألم "الحياة البديلة" فى خندق الثقافة ..
  لنشرح ملابسات النشر والدعاية والشهرة التى تهبط بالخطاب من علياء تجرده .

- ولكن ... لا نلبسنَّ مسوح الشهداء ..
  لنكن متواضعين .. مثل كل نجار مبدع فى حرفته ..
  لنكن أحرارا ، ونتخلص من رداء العظمة الذى يقتل أرواحنا وأبداننا .
  لنكن صرحاء ..
  ولندع الناس يتحررون من هوياتنا ..
  ليصنعوا هوياتهم وإبداعاتهم ..
  إذا كنا نؤمن حقا بأن الحقيقة صنو الحرية ..

- لنكف عن الحديث عن "المبادئ العظيمة" ...
  لنحبط توالدها الطبيعى فى أزمنة الانحطاط ....

❖ ❖ ❖

٤ نمطان من "المثقف" في عصر ما بعد الحداثة

(حول كتاب جان ـ فرانسوا ليوتار : الوضع ما بعد الحداثي [١])

"أن تتكلم فهذا يعني أنك تقاتل"

جان – فرانسوا ليوتار

ربما تكمن أهمية هذا الكتاب فى أنه يطرح رؤية جديدة بالاعتبار لوضع الثقافة والمثقف ـ كفئة من فئات العاملين بالعمل الذهني : الإنتليجنسيا ـ في عصر ما بعد الحداثة ، المسمى أيضاً عصر المعلومات وعصر الاتصال وعصر ما بعد الصناعة وما بعد الأيديولوجيا ، ويسمى على المستوى المنهجي عصر ما بعد البنيوية أو التفكيك . ويقرر ليوتار في مقدمته أنه قد كتب هذا الكتيب كتقرير عن حالة المعرفة في المجتمعات الأكثر تطوراً ، قدمه إلى مجلس الجامعات التابع لحكومة كيبيك (القسم الفرنسي من كندا) بناءً على طلب رئيسه في عام ١٩٧٩.

وترجع خلفية ليوتار السياسية إلى جماعة ثورية صغيرة اسمها "الاشتراكية أو البربرية" ، كان دوره فيها أثناء عضويته بها في الخمسينات والستينات دراسة أوضاع أوربا الشرقية ، التي كانت نظمها الاستبدادية محل سخط اليسار الأكثر راديكالية في فرنسا آنذاك . ومن هذا الموقع المتطرف على الحدود الواقعة بين الماركسية والفوضوية انتقل ليوتار تدريجيا إلى موقع إصلاحي على هامش النظام ،

(١) ترجمة أحمد حسان ، دار شرقيات ، القاهرة ١٩٩٤ (ويحتوى على تصدير بقلم فريدريك جيمسون) .

ليصبح بعد أحداث ١٩٦٨ في فرنسا أحد الشخصيات البارزة في التيار المسمى "ما بعد الحداثة" ، الذي اجتاح الثقافة الأوروبية في السبعينات وواصل مساره في الثمانينات ، وانتقل إلى الولايات المتحدة وغيرها من بلدان العالم ، وأصبح مطروحا للنقاش حتى في بلد طرفي إلى حد ما كمصر في التسعينات.

ومن خلال مناقشة هذا الكتاب المهم أنوي إلقاء الضوء على تلك المفارقة التي وضعت "المثقف المصري" في عصر ما بعد الحداثة ، واختلاف رد فعله بالتالي عن تفاعل مثقف أوروبي ثوري/ إصلاحي ، من نمط ليوتار ، مع ما يطرحه الوضع ما بعد الحداثي من قضايا بشأن الثقافة والعلم ، ليس بغرض إدانة طرف ما ، ولكن بغرض كشف بعض أبعاد هذه المفارقة التاريخية .



يطرح ليوتار في كتابه أو تقريره مشكلة السيطرة الاجتماعية على المعلومات، التي أصبحت أحد محاور صراعات السلطة والمكانة على المستوى الاجتماعي ، من خلال دراسة ما يسميه "مشكلة المشروعية" الخاصة بالعلم ؛ وينسبها إلى تفكك العلم من حيث حقوله ومؤسساته على حد سواء ، وما يمثله ذلك من تهديد للابتكار وتوجيه له لصالح مجموعات معينة . ويلاحظ ، اتساقا مع ذلك ، فتور معنويات العلماء وانخفاض الإنتاجية في المختبرات والمعامل .

وللحيلولة دون ذلك يطرح ليوتار عدة مطالب : رفض كل محاولة لتحقيق الإجماع باعتبار ذلك أمرا ينطوي على إرهاب للفكر ، وإتاحة بنوك المعلومات للجمهور بغير قيود.

وبشيء من التفصيل يطرح ليوتار مشكلة المشروعية كالآتي:

ثمة رابطة قوية في الثقافة الغربية ، يُرجعها ليوتار إلى أفلاطون ، بين مشروعية العلم ومشروعية المشروع السياسي والأخلاقي . فبرغم الاختلاف بين لغة تقرير ما هو صادق (ليس زائفا) ولغة تقرير ما هو عادل (ليس جائرا) ، فإنهما

مرتبطان. فالسؤال عن السلطة (من الذى يقرر ما هى المعرفـة ؟) مرتبـط بالسـؤال عن المعرفة (من الذى يعرف ما يجب تقريره؟) .

ثمة اختلاف واضح بين العلم والمعرفة . فالمعرفة ـ على حـد تعبيره ـ تشـمل مثلا كيف تعيش وكيف تسمع وكيف تستخدم الأشـياء ومـا هـى معايير الفعاليـة والعدل والسعادة والصوت واللون ... الخ . فالمعرفـة إذن أوسـع مـدى ، ولكنهـا أيضا ذات طابع قومى أو محلى ؛ تسمح مثلا بمعرفة الأجنبى فورا . أما العلم فيقوم على البرهـان . ويفـترض الحـوار حـول البرهـان أن المرجـع (أى موضـوع المعرفـة العلميـة) لا يمكـن أن يقـدم أساسـا لبرهـانين متـاقضين. ويسـتخدم ليوتـار كلمـة الافتراض هنا بالمعنى القوى للكلمة ؛ بمعنـى أن العلـم لا يسـتطيع أن يـبرهن علـى صحة هذا الافتراض . كذلك يقوم العلم على لغة إشارية (تشـير إلى الأشـياء) ولا يستعمل اللغة التقعيدية (التى تشير إلى قواعد ومعايير وقيم) ، على خلاف المعرفـة غير العلمية ، التى يقرر ليوتـــار أنهـا تقـوم علـى منطـق الحكاية التـى تجمـع بـين العبارات الإشـارية والعبـارات التقعيدية وغيرهـا . يضـاف إلى ذلـك بـالطبع أن المعرفة العلمية ليس لها طابع قومى .

ويواصل ليوتار مقارنا بين المعرفة العلمية والمعرفة الحكائية ؛ فيقرر أن الحكايـة لا تستعيد الماضى بهدف تحليله ، وإنما لتضعه فـى أفـق لا زمنـى خـالد ، كأسـاطير تمثل للجماعة المعنى الذى يقيم رابطتها الجماعية . كذلك فإن الحكاية مملوكة على المشـاع ، لا تحتاج إلى ترخيص لترديدها ، وليست مقصورة على فرد دون الآخر، وليس لها إذن مصدر للمشروعية سوى ذاتها. ويتصور ليوتار أن الحكايات ، لهـذه الأسباب ، متسامحة ، لا يسـتبعد بعضهـا البعـض . أمـا العلـم فعلـى خـلاف ذلـك يتطلب مُرسلين ومستقبلين أنـدادا ، يتمتعـون بمستوى معـين مـن المعرفـة العلميـة يمنحهم مشـروعية قبـول أو رفـض الأطروحـات العلميـة . كذلـك فـإن العلـم لـه تاريخ، فلا يمكن الإتيان بنظرية علمية جديدة دون دحـض القديمـة ، الأمـر الـذى يتطلب معرفتها أولا . لذلك فإن العلـم تحتكـره صفـوة تتمركـز فـى مؤسسـات .

يضاف إلى ذلك أن العلم – على نقيض الحكاية – يقف من حيث المبدأ خارج المجتمع ، لأنه يعرّف نفسه كدراسة عقلية بحتة ، حتى في حالة العلم الاجتماعي . ويبدو أن ليوتار يشير هنا إلى وضع العالِم ، أيا كان تخصصه ، بوصفه مراقبا خارجيا مهمته الدراسة ، لا الفعل.

بناء على رصد هذه الفوارق بين منطق العلم ومنطق الحكاية يتجه ليوتار إلى رصد العلاقة بينهما، فيقرر أن العلم ينتقد الحكاية ويرفضها ، بل يؤسس نفسه على هذا الرفض . فالعلم يسأل الحكاية عن مشروعيتها ، ولأن مشروعيتها لا تكمن إلا في ذاتها (أو ربما في الروابط الاجتماعية التي تعيد إنتاجها – ش) ، فهو يرفضها . ويقرر ليوتار أيضا أن هذه الخاصية هي مصدر إمبريالية الغرب .

ومع ذلك فقد استند العلم في مولده إلى حكايات ، يرصد ليوتار منها – بشيء من التبسيط من جانبنا – حكايتين : حكاية الثورة الفرنسية ، التي تحكي عن الشعب البطل الذي يحصل على حريته (بطل التحرر) ويخلق المعايير الاجتماعية بإجماعه على قواعد معينة يتم التوصل إليها عن طريق المداولة والحوار، وبهدف تحقيق التقدم . ويقدم العلم لهذا الشعب المعرفة بالواقع التي على أساسها يقوم بالتشريع لنفسه . فالعلم أداة الشعب في التحرر ، ولذلك يساند الشعب العلم ليدافع عن حقه في المعرفة ، ويُزيح الكهنة والطغاة الذين يحولون دون حريته بحجب المعرفة . أما الحكاية الأخرى فهي الحكاية الألمانية ، واسمها حكاية (بطل المعرفة) ؛ فهنا تنتظم المعرفة بمجملها ، علمية وغير علمية ، في نسق يرتبط بمثل أخلاقي أعلى للدولة والأمة يستنبط من ذاته كل شيء . فالمعرفة هنا معرفة تأملية ترتبط بمبدأ يعلو على الشعب والعلماء معا ، هو الحياة أو الروح ، وتلك هي – ببساطة – الفلسفة الألمانية في طبعتها الهيجلية أساسا .

وفي الحالتين يستند العلم إلى الدولة ، سواء كانت الدولة التي تمثل الشعب في حكاية التنوير الفرنسية ، أو الدولة التي تمثل الروح في الحكاية الألمانية .

❖

والآن تتمثل مشكلة المشروعية على الوجه الآتي :

فى عصر سيادة حكايتي التنوير والروح كان العلم يكتسب منهما المشروعية الاجتماعية ، ولم يكن يستمدها من ذاته . غير أن العلم مع تقدمه طبّق على نفسه قواعده العلمية وعزل نفسه عن الفلسفات التى منحته المشروعية . فمع اتصال العلوم فيما بينها وتداخل حدودها تفتت الكليات الجامعية ونشأت المعاهد المتخصصة ، وبذلك انفصل العلم عن الكل الهيجلي المتمثل فى الجامعة . أما من حيث الصلة بحكاية التنوير ، فقد تبين أنه لا توجد رابطة واضحة بين العبارة العلمية الصحيحة والتشريع السليم ، إذ يمكن أن نبنى على نفس الحقيقة العلمية اختيارات اجتماعية مختلفة أو حتى متناقضة ، دون أن يكون العلم قادرا على حسم التناقض . يضاف إلى ذلك أن التحول نحو الاهتمام بوسائل الفعل وليس غاياته بسبب ازدهار التكنولوجيا أدى إلى سقوط الحاجة إلى الفلسفات الكبرى التى قدمت فيما سبق نوعا من المبررات الغائية للعلم . وبالتالى انعزلت الفلسفة فى المنطق وتاريخ الأفكار ، وأصبح العلماء أسرى تخصصاتهم التى تزداد تشعبا ، وتفتت اللغة العلمية إلى لغات متخصصة .

وليس معنى ذلك أن العلم قد انفصل تماما عن المجتمع ، فما زال العلم فى حاجة للحصول على مشروعية اجتماعية تبرر حصوله على التمويل اللازم . وهو ما يتضح من لجوء العلماء إلى أجهزة الإعلام للحديث عن اكتشافاتهم ومزاياها . غير أن هذه المشروعية أصبحت ـ إن أمكن القول ـ "بالقطعة" ، لكل فرع علمى ولكل مشروع بحثى على حدة . وأصبح تنظيم هذا التكاثر الكبير للخطابات العلمية يتم عن طريق ما يسميه ليوتار بـ"الأدائية" .. أى وفقا لحسابات المدخلات والمخرجات : كم يتكلف ذلك وما هو العائد المنتظر منه ؟ وأصبح مطلوبا من العلم أن يكون قابلا لهذا القياس البراجماتى حتى ينال مشروعيته الأدائية .

ويرصد ليوتار تطورا آخر مصاحبا لذلك ، هو سقوط الحتمية العلمية ، حيث ثبت أن العلوم وأسسها المنطقية تتمتع بصحة محدودة ، لا مطلقة ، وبالتالى

أصبحت النظريات السائدة في كل فرع علمي تتحدد عن طريق إجماع الخبراء على أسس براجماتية بدلا من تصور أنها تستند إلى صواب مطلق . ويطلق ليوتار على هذا التطور "سقوط الـ ميتا – لغة" أو اللغة المؤسّسة ، لأن القواعد التى يُقبل على أساسها البرهان العلمى الآن سقط الاعتقاد بصحتها المطلقة ، وأصبحت متغيرة بالنسبة للفروع المعرفية المختلفة . وبمعنى آخر فإن هذا اللفظ المجرد : العلم ، لم يعد يشير إلى منهج علمى واحد واضح بذاته يكمن خلف كل العلوم ، وإنما إلى مناهج عديدة تستند إلى إجماع العلماء فى كل علم على حدة . ومن شأن هذا التطور بالطبع أن يُفقد العلم أكثر فأكثر قاعدته الحكائية القديمة الموحدة التى كانت تمنحه المشروعية ، وأصبح سؤال المشروعية إذن باطنا فى العلم ذاته ، وجزءا لا يتجزأ منه .

يطرح ليوتار من خلال هذا التحليل مشكلة جوهرية : فأولا، سقط ارتباط التقييم العلمى (صادق/ خاطئ أو زائف) بالتقييم الأخلاقى (عادل/ جائر) ، لصالح ارتباط العلم بالتكنولوجيا ، أى بالثنائية الأداتية (فعال/ غير فعال) ، وذلك لأن التكنولوجيا أصبحت – مع تعقد العلم – ضرورية لإنتاج العلم نفسه بما توفره من أجهزة ضرورية لإجراء الأبحاث والتجارب . كذلك فإن المختبرات العلمية أصبحت عالية التكلفة ، وبالتالى أصبح العلم خاضعا لمنطق الثروة وأصبح قوة إنتاج ولحظة في دوران رأس المال ، تقاس فائدته مثل فائدة أى من مكونات رأس المال بقدرته على زيادة الأرباح ، وبالتالى أصبح العلم يعمل من أجل دعم السلطة . ولذلك تختفى الجامعة الديمقراطية لضعف أدائها ، ويصبح هدف نظام التعليم بجمله إمداد المجتمع بمهارات تشغل المواقع المطلوبة ، وأصبح الطالب بالتالى يبحث فى دراسته عما هو فعّال ، لا عما هو صادق (بمعايير الصحة العلمية) أو عادل (بالمعيار الأخلاقى) .

وهنا يدافع ليوتار عن استقلال العلم ويقلب حكاية التحرر ؛ ففى حكاية التحرر – كما نتذكر – كان العلم يستمد مشروعيته من ضرورته للحرية ... أما

الآن فإن ليوتار يدافع عن الحرية باســم ضرورتها للعلـم . يواجـه ليوتـار التهديـد الذى توحي به صيغة لومان Luman التى تقول بأن التغيرات الحديثـة فـى المعرفـة والمجتمع ستؤدى إلى أن يصبـح الإجمـاع مسـألة إجراءات أدائيـة لمجرد اسـتكمال الشكل وإضفاء المشروعية على النظام . ويتحسب ليوتار من نشـوء تحالف العلـم والتكنولوجيـا تحـت سيطرة رأس المال ، ومـا يـترتب علـى ذلـك مـن أن تصبـح الخيارات المطروحة محسومة سلفا بفعـل سـلطة التكنوقـراط . وهـو يطـرح المسـألة كالآتى : أن سقوط الحكايات الكبرى وتحـول العلـم إلى جـزر متناثرة من أنـواع عديدة من المنطق ومبادئ الإجماع العلمى ، وهيمنة التكنولوجيا وضرورتها لتوفـير إمكانيات تقديم البرهان على أى فـرض علمـى .. كـل ذلـك مـن شـأنه أن يجعـل التحكم فى الأساس التكنولوجـى للبحـث العلمـى وسـيلة لتقريـر مـا هـو صـادق علميا، لأن غير المرغوب فيه سيصبح غير قابل للبرهنة على صحته .

وفى مواجهة ذلك يؤكد ليوتار على أن العلم الحديث فى وضعه الحالى أصبح – على العكس – بسبب ميكنة جمع المعلومات ، يعتمد على الخيال والقدرة علـى ترتيب روابط بين سلاسل (علوم) مختلفة ، وبالتالى اختراع ألعاب لغة جديـدة (أى علوم جديـدة) ، أو ابتكـار نقلـة جديدة فـى أى علـم مـن العلـوم ؛ ولأن سـؤال المشروعية أصبح محايثا للعلم ، ولأن العلم المعاصر يقول بأن جميع الانتظامات هـى حالات خاصة من الفوضى (نسبة إلى نظرية الفوضـى فـى الرياضيـات) أو التنـاحر والصراع ، فإن النظرية أصبحـت مفيـدة علميـا ليـس بقـدر مسـاهمتها فـى دعـم النظام ، ولكن بقدر قدرتها على توليد أفكار جديدة ، وإنتاج مجهولات أكـثر مـن المعلومات . وذلك كله لا يتفق مع النسق الحتمـى التجارى الأداتـى القـائم علـى حساب المدخلات والمخرجات ، والذى يفترض وجود نسق منتظم . فلا يوجد أى أساس للتنبؤ بالاكتشافات .. وبالتالى يسبق الابتكـار بـالضرورة المشـاريع العلميـة المحددة التى تطالب بتمويل محدد وواضح الهدف . ويطلق ليوتـار علـى ذلـك كلـه اسم "البارالوجيا" أو الخطـاب الهامشـى (بترجمـة أحمـد حسـان) ، أى التفكـير غـير

التقليدى الخارج علـى القواعـد ، ويقـدم هـذه البارالوجيـا إذن باعتبارهـا مطلـب ضرورى للعلم في اللحظة المعاصرة حتى يواصل تطوره .

وباختصار يقلب ليوتار حكاية التحرر : أصبح التحرر مطروحا كمطلب باسم العلم ومن أجله ؛ أصبح مطلوبا فتح خزائن المعلومـات أمـام الجميـع ، كمـا يجب التخلى عن هدف الإجماع العلمى أو الاجتماعى ؛ فالإجماع ليس سوى حالـة خاصـة من حـالات النقـاش ، فغاية النقاش هــى بـالضبط ، وعلــى العكــس ، البارالوجيا ذاتها ... فهى المصدر الممكــن لمشروعية العلم بوصفـه نسـقا مفتوحـا ابتكاريا .

ومعنى ذلك كله بشكل واضح أن ليوتار يقـدم هنـا صيغـة للقتـال من أجـل الحرية/ العلم . وكما يذكر فى بداية تقريره : "أن تتكلم فهذا يعنى أنك تقـاتل" ، فكتابه "الوضع ما بعد الحداثى" هـو دق لأجـراس الخطـر لأهـداف معينـة ، أمـام احتمالين ممكنين للتطور الناتج عن الوضع ما بعد الحداثى، أحدهما يسـميه ليوتـار خيارا إرهابيا ، ويتجسد فـى نظريـة Luman عـن الإجمـاع النـاتج عن إجـراءات إدارية ، لأنه يؤدى إلى تصفية الخصـم الذى يخرج عن قواعد اللعبة الإدارية ، بمنـع التمويل كما مر بنا ، أو حتى التصفية فى نطـاق العلـم نفسـه ، باسـتبعاد الأفكـار التى تهدد بنسف قواعد اللعبة وتهميشها وعزلها ، وإن كان يقر هو ذاته بأن هـذا النوع الأخير من التصفية حقيقـة اجتماعيـة وإن كـانت لا تنتمـى إلى "براجماتيـات العلم" فى حد ذاتها ، وتعيقه .

ويقدم فريدريك جيمسـون فى تصديره للكتـاب مناقشـة مهمـة وممتعـة تضـع ليوتار فى إطار الفكر الفرنسى التحررى فى تاريخ مواجهته المتواصلـة مـع نمـوذج الكلية الفلسفية الألمانى وامتداداته حتى مدرسة فرانكفورت . ويلاحظ ببراعـة أن منطق ليوتار نفسه يشير إلى أن الحكايـات الكبرى لم تنتـه وإنمـا تحولـت مـن إطـار فكـرى على السـطح إلى طريقـة باطنيـة فى التفكـير والسـلوك . كذلــك يربــط جيـمسون ليوتار بتقاليد "الحداثـة العليـا" التـى بـدأت مـع هـذا القـرن مـن خـلال

المدارس الفنية والأدبية ، السريالية وغيرها ، وقامت على مشروع افتراضى يقوم على تغيير العالم ومواجهة الحداثة عن طريق الثقافة . ومع ثبوت فشل تغيير العالم بالثقافة ، يتجه ليوتار إلى تحويل تلك الطاقة الثورية إلى العلم ، ومن ثم فهو يندرج – فى رأى جيمسون – ضمن أفق "الحداثة العليا" وليس "ما بعد الحداثة" . وأخيرا يقرر جيمسون أن ليوتار إنما يعلن من خلال تقريره هذا رفضه لأن يكون مُنظِّرا للتكنوقراطية والنظام ، غير أنه ينبه إلى أن مواجهة التهديد باحتكار المعلومات أصعب بكثير من أن ترتكز إلى البارالوجيا ، وإنما هى تحتاج إلى فعل سياسى أصيل .

❖

ربما يبدو للوهلة الأولى أن القضية التى يطرحها هذا الكتاب غريبة عنا تماما . وبالفعل فإن السؤال عمن يحق له توجيه العلم ليس مطروحا هنا ، لأنه ، ببساطة ، لا يوجد أى طرف يمتلك أصلا القدرة على هذا التوجيه . وعلى سبيل المثال ، فحين عرفنا بنجاح استنساخ النعجة الشهيرة "دوللى" ، لم يكن بمقدور "قادة الرأى" هنا ، بصرف النظر عن اختلاف آرائهم وانتماءاتهم ، سوى إصدار بيانات وتحرير مقالات ، تحوى آراءً يعلم الجميع أن فاعليتها الموضوعية بصدد القضية المطروحة لا تساوى أكثر من صفر ! بغير أى أوهام فى أنها قد تؤثر على القرار الذى سيُتخذ بصدد الاستنساخ بأى مقدار .

ومع ذلك فمن المؤكد أن كل تدبير يُتخذ فى مركز العالم يتعلق بالمعرفة أو غيرها إنما يؤثر ، طال الزمن أم قصر ، على أبعد فرد فى أصغر قرية على سطح الكوكب . غير أنه إذا كان العلم لا يلعب دورا مهما فى حياتنا ، ولا يلعب إنتاجنا العلمى دورا مهما فى العالم ، فإن مثل هذه المناقشات ليست نوعا من العبث المحض .. فثمة حاجة ملحة من جانب حركة الثقافة المصرية ، فى ارتباطاتها مع السلطة ، لتناول مثل هذه القضايا من خلال إصدار تعليقات أخلاقية . فمن خلال هذا النوع من التعليقات تمارس الثقافة المصرية وظيفتها داخل السلطة ،

وتنعش من خلال إنتاج كتابات تُقرأ وتنتقد أو تؤيِّد . ذلك هو المقر المعترف به لـ "إبداعنا" ، والذى "يشرفنى" أننى مضطر لممارسته جزئيا الآن !!

ولكن ربما تطلب الأمر تناول إشكاليات خطاب ليوتار ذاته أولا ، لتعيين اختلاف مواقع الثقافة فى "عصر ما بعد الحداثة" .

نلاحظ أولا أن مناورة ليوتار لإنقاذ الحرية باسم العلم ترمى إلى إخراج العلم أولا من آليات المجتمع الرأسمالى المعاصر ، باسم المنطق الخاص بالعلم .. المسمى البارالوجيا . ويستطيع العلم أن يخضع لمنطقه الخاص ، ولو جزئيا ، بفتح بنوك المعلومات للجمهور ، و"نزع المشروعية" – إن أمكن القول – عن الإجماع كأفق للعلم . غير أن العلم ، حتى فى ظل حكاية التحرر ، كما يشير ليوتار ، ظل مرتبطا بالدولة والنظام . وبصفة عامة يظل العلم ، برغم خصوصيته ، منتجا اجتماعيا كغيره من المنتجات الاجتماعية . ولم يحقق العلم تطوره المشهود إلا فى ظل الرأسمالية ، فمنطقه ليس خارجا عن المنطق العام للمجتمع الرأسمالى . وإذا كان ليوتار لا يطمح فى الواقع إلى قلب النظام بمجمله ، مكتفيا بالمقاومات الصغيرة (التى أوصى بها ميشيل فوكو أيضا) ، بهدف إتاحة متنفس لحرية العلم بالوسائل التى اقترحها .. فإن الأمر يستدعى التساؤل عما يبغيه ليوتار فعلا ، وما هى أسس خطابه ، من خلال النظر فى تفرقته بين الخضوع القديم والخضوع الحديث للعلم ، ومشروعه لتحريره ، أو الدفاع عن الحرية من خلال الدفاع عنه.

ويبدو أن المشكلة التى تواجهها الإنتليجنسيا الأوروبية ، أو الفرنسية بصفة خاصة ، إنما تتعلق بالتهديدات التى تحيق بالدولة الديمقراطية من جراء تنامى نفوذ الشركات الكبرى وثروتها . فالدولة ، من حيث هى جزيرة لحكاية الحرية ، مهددة ، والعلم أصبح يعتمد أكثر فأكثر على غيرها، و"الجامعة الحرة" أصبحت متهمة بانخفاض الأداء .. ويصاحب ذلك بالطبع بلترة proletarization الإنتليجنسيا .. فالعالِم يصبح ، مثله مثل عامل المصنع ، ترسا فى آلة علمية عبارة عن مختبر كبير تابع للشركة ، وتسقط بالتالى أوهام الإنتليجنسيا المثقفة (المختلفة

عن العلماء) عن قيادة الرأى ، ويبرز من خلال ذلك شبح Luman وإجماعه الإدارى .

يضاف إلى ذلك أنه من المفهوم طبعا أن الحلول التى يقدمها ليوتار لا تنشئ مساواة إلا على طريقة "دعه يعمل" ـ أى التكافؤ النظرى للفرص . فاستخدام معلومات متاحة يتطلب تربية ووضعا اجتماعيا وعادات معينة ، وتحررا نسبيا من ثقل الضغوط الاقتصادية ... الخ . وعلى سبيل المثال ، لم تجعل المكتبات العامة العظيمة من كل مواطن فرنسى مثقفا . ومن خلال ذلك يتضح أن مشروع ليوتار إنما يتصل بالدفاع عن مفهوم معين للحرية ، يقوم على وجود هامش مفتوح مبدئيا للمبدع الحِرَفى (أى المعتمد على نفسه خارج المؤسسات كالحرفيين المستقلين) ؛ هامش تكفله دولة الحرية البرجوازية كما نعهدها .. وهو الهامش الذى يعنى ببساطة فرصة أفضل للتفاوض بين المبدع والمؤسسة من خلال موقع مستقل نسبيا .. فالعبقرى الحِرَفى مآله فى النهاية هو النظام ومؤسساته ، حيث أنها ، وحدها ، التى تستطيع أن تحقق أفكاره المبدعة ، ولكن طبعا على النحو الذى يناسبها .

والأهم من ذلك أن ليوتار ، من خلال هذا التصور الحِرَفى المستند إلى الدولة الديمقراطية الذى يدافع به عن سلطة الإنتليجنسيا ، يضع تصوره عن نظرية ألعاب اللغة (أى إبداع اللغة فى المجالات العلمية وغيرها) ، حيث يصوِّر تنافس الآراء ـ بشيء من التبسيط منّا ـ بنقلات لعبة الشطرنج ، تلك الحرب السلمية التى تستبعد العنف ، حيث يجلس كل لاعب بأدب شديد منتظرا انتهاء منافسه من التفكير .. وإتمام لعبته . وهو تصوير ربما لا يصدق إلا بصدد حوار بين أصدقاء ذوى قلب صاف وبغير أهداف مادية . ويعترف ليوتار بالفعل أن هذه الصورة إنما تتعلق بالممارسة العلمية فى حد ذاتها ، أى بوصفها علمية ، ولا تنطبق على الواقع الذى يحوى ، حتى داخل الوسط العلمى ، على ممارسات قمع لـ "ألعاب اللغة" الخطيرة التى تهدد بقلب نظريات بأكملها أو تغيير قواعد اللعبة . فمن خلال هذا التصور المنهجى يؤسس ليوتار خصوصية العلم كبؤرة مقاومة تتمتع باستقلال نسبى عن النظام .

وطبعا لا تجرى الأمور على هذا النحو .. فالإدانة التى لاحقت جارودى وهو يعبر عن رأيه ، أيا كان هذا الرأى ، ليست سوى أحد الأمثلة الأكثر بروزا على طبيعة الممارسة المعرفية فى المجتمع المعاصر فى أزهى صوره ديمقراطية ..

وأخيرا .. ربما توحى طريقة مناقشة ليوتار لقضيته بطريقة فى الكلام معروفة عندنا تماما .. فالبارالوجيا المحتفى بها يدافع عنها ليوتار بطريقة أداتية : حافظوا على الحرية حتى تحافظوا على التقدم العلمى .. هذه هى صيحة ليوتار . وهى طريقة فى الكلام تشبه ما يقوله البعض عندنا للحكومة : حافظوا على حد أدنى من دعم الفقراء حتى تحافظوا على استقراركم السياسى !!

فأن تتكلم على طريقة ليوتار يعنى أن تقاتل بطريقة صعبة للغاية وظهرك إلى الحائط ، كأحد أبطال نمط من الحرية الحِرَفية آخذ فى الزوال ..

❖

سوف يلقى هذا التحليل ضوءا أوضح على الطريقة التى بها يتم تناول قضية ليوتار هنا . فبطل الثقافة عندنا ، ومنذ البداية ، ليس حِرَفيا مدعوما بمؤسسات ديمقراطية ، وإنما هو رجل دولة أو صفوة ذو طبيعة وتوجهات إصلاحية استنادا إلى الدولة ذاتها .. وذلك بصرف النظر عن التقسيمات بين علمانيين وإسلاميين ، وبين تقدميين ورجعيين ... الخ . بطل الثقافة عندنا يعتلى منبر الوطن أو الدين أو الاشتراكية ليتحدث باسم المطلق ، ويحول الأفكار إلى عقائد ، ويلصق بمبدئه القدرة على قيادة الدولة نحو توليها مهامها "الطليعية" المرجوة فى مواجهة الغرب واللحاق به وتمدين السكان وتوعيتهم وتثقيفهم [٢] .

والمثقف يساوم الدولة هنا بوصفه صاحب مشروع أكثر سلطوية ، وليس من خلال قدرته العلمية .. فعبر المزيد من المطالبة بالتحكم فى السكان ، ومزيد من

(٢) هذه التقريرات مذكورة هنا كمسلمة .. غير أن ثمة مناقشة لها فى مقال "أزمة الإنتليجنسيا المصرية وأيديولوجيات الهوية" .

لوم الدولة على "رخاوتها" وضعف تدخلها وتخليها عن "مهامها التاريخية" ، ومزيد من لوم السكان على سلبيتهم ، يحصل المثقف على وضعه كقائد رأى . ليس المطروح هنا هو الحرية الحِرَفية ، وإنما الوصاية الإدارية ـ الثقافية . وتُستخدم جميع الوقائع على هذا النحو : الأفلام الجنسية الغربية التي ستهدم الأخلاق ، عبادة الشيطان التي تدل على تخلى الدولة عن وظيفتها في حماية الأيديولوجيا الدينية أو الوطنية ، أو حتى التأثير البترولى المشجع للأصولية والذى يهدد وحدة الوطن ... الخ . ثمة مطالب من كل نوع مرفوعة باستمرار إلى الدولة لتمارس الوصاية وتقمع الطرف الآخر باعتباره عائقا أمام الهدف العظيم لما يسمى "المجتمع" وقيمه ومصالحه ... الخ .

وتعمل هذه الآلية من خلال افتراض ضمنى معين ، هو وجود ضرورة لحماية "ضعاف العقول" من العامة ، حتى لا يقعوا ، مثلا ، ضحية لـ "الأفكار المستوردة" أو "أمراء الإرهاب" ، أو .. أو ... وكل ذلك من خلال الدولة . وبالتالى فالمشكلة المثارة بصدد ثورة المعلومات والاتصال هنا هو كيفية الحد من مخاطرها على احتكارات الأيديولوجيات المختلفة . وبصفة عامة يمكن القول بأن كل استبداد يتطلب طبعة أو أخرى من فكرة "حماية الضعيف" .. فيا أيها الضعيف .. كم من كنوز القوة تنبثق منك دون أن تدرى !!!

ومن خلال هذه المقولة الضمنية والجوهرية : مقولة "المواطن ضعيف العقل" ، يستحيل أن تُطرح قضية المعلوماتية ضمن أفق مقولة الحرية ، ويستحيل فهم الإشكالية ذاتها . فالمثقف هنا يطالب بدور فى قيادة الدولة ، ومن خلال ذلك يطرح قضية المعلوماتية وفق نسق قيمي/ ديني ، نسق يتألف من حوار وصراع حول أديان مثل دين الحاكمية أو دين التنوير . والمعلوماتية ، فى ظل ترسانة صراع من هذا النوع ، لا بد وأن تُطرح كقضية تتعلق بالأخلاق .. وحماية الشباب ، سواء من "الانحراف الجنسى" أو من "التأثير على الانتماء الوطنى" . وثمة أمثلة لا تُعد على الحركة ضمن هذا الأفق .. فمنذ حوالى سنة أو أكثر قليلا ناقشت مجلة "الشباب" الحكومية "قضية" مراسلات الشباب عبر الإنترنت وغيره

مع شباب الخارج واحتكاكهم بالتالي بتقاليد وديانات "غير مسموح بها" أو "خطرة" ، وكيفية حمايتهم .. إلى آخر هذا الهراء الثقافي السائد .

وبالمقابل يغيب تماما عن أفق النقاش تلك المفارقة الساخرة ، حيث ستشهد سنة ٢٠٠٤ محو أمية الكمبيوتر في اليابان ، وستشهد أيضا ـ ما لم تحدث طفرة غير عادية في الجهود الحكومية ـ أمية أبجدية لا تقل عن ٤٠ ٪ عندنا . تغيب القضية عن النقاش ، إلا على سبيل التندر واستخدامها كسلاح في الصراعات ضد الأصولية ضمن مشروع اتهامها بالتجهيل . غير أن أثر استفادة قطاعات ضيقة من الإنتليجنسيا المصرية من التقدم العالمي واحتكاكها بعصر المعلوماتية ، وأثر ذلك على الخريطة الاجتماعية ، وحرمان الأغلبية من أي حق في تقرير الأوضاع أو حتى فهمها .. فأمر لا يكاد يثير أي انتباه . فالتكنوقراطية هنا هي طموح للإنتليجنسيا المثقفة "التقدمية" ، وليست مشكلة تستدعي التفكير في حلها.

والخلاصة أنه بينما يفكر المثقف الفرنسي جان - فرانسوا ليوتار في المعلوماتية كإشكالية من إشكاليات "الوضع ما بعد الحداثي" كتهديد لحرية المثقف والعالِم ضمن المنظور الحِرَفي التقليدي للحرية ، يفكر المثقف المصري في ذات الإشكالية كمناسبة لدعم دوره السلطوي في "حماية الشعب من نفسه" ، وتأكيد أهميته على صعيد الدولة . وفي الحالتين ثمة مشكلة عامة يطرحها العصر ، هي كيفية تجاوز قضايا الثقافة ، والحرية أيضا ، بتحريرها من الأفق القومي والمؤسسي، ومن الوصاية الصريحة - هنا - أو الضمنية - هناك - التي تنطرح بفعل وجود المثقف ضمن هذه الأطر ودوره التاريخي فيها .



انبعــاث الفينيـــق

"وأنا لنأمل مع أدونيس أن ينبعث الفينيق من رماده، فبدون هذا الأمل لن تكون هناك مشروعية لأي عمل ، وربما لن يكون هناك مبرر للحياة ذاتها !"

حسن طلب (إبداع ، يونية ١٩٩٦، ص ٧)

هذه العبارة العظيمة تختتم مقالا عظيما بدوره عن الديوان الجديد للشاعر أدونيس . وبصرف النظر عن حقيقة "الفينيق" الذى لا أعرفه.. فقد شعرت أنه مرتبط بشكل ما بحالة العظمة التى تتملك "الأستاذ الإمام" الشاعر حسن طلب في مقاله ، وازدرائه المترفع للثقافة والمثقفين (أو أنصاف المثقفين إذا أراد) الذين لا يشاركونه قناعاته العجيبة بخصوص الشعر .. وأنا يا أستاذى العظيم لست شاعرا .. أى لا "أنظم القريض" ، ولم يسبق لى – أعترف بذلك – قراءة أى عمل من أعمال أدونيس ، بل ، وربما لجهلي ، أى من مؤلفات الأستاذ الإمام حسن طلب قبل هذا المقال اللوذعي الذى وقع في يدى بالصدفة ، ولكنى سوف أداوم بعد ذلك على قراءته ، حتى يتاح لى أن أعوض ما فاتنى وأحصل على هذه المتعة النادرة .. متعة الضحك وأنا أتصور الأستاذ الإمام وهو يستنهض ذاته العظيمة ، بكل كبرياء وشمم ، ليتصدى " لفوضى الثقافة " التى تزعجه كثيرا ، مباهيا بشعر بنت أخته ، وقد شعر بتلك النشوة العجيبة حين ساق له هذا الديوان الجديد الفرصة "مقشرة" ليتبوأ مقعد الأستاذية ويشرع فى إلقاء الدروس البليغة ، سواء على كبار النقاد الذين أصابتهم الغفلة ، أو عامة الشعراء .. هؤلاء الجهلة الذين

يستطيعون بمنتهى الصفاقة – مثلى – أن يجدوا لحياتهم وعملهم مشروعية ومبررا دون أن يأملوا فى أى فينيق على الإطلاق .. حيا كان أم مشويا .

وإذا كان الأستاذ الإمام يرى أن أدونيس "يتصدى" بهذا الديوان للفوضى "السائدة فى واقعنا الثقافى عامة والشعرى والنقدى على وجه الخصوص" ، وهى الفوضى التى يعالجها أستاذنا الإمام فيما يقول .. فأنا أنصح لوجه الله أدونيس بأن يتصدى لأستاذنا الإمام حتى ينقذ نفسه من "المجد" الشديد الذى أسبغه عليه الأستاذ الإمام بكرم حاتمى نادر المثال .. حتى يجعله مستوفيا لشروط العظمة التى يراها لائقة بمصلحة الثقافة والشعر (ربما) ، ولكن ليس بالشعراء ..

فأدونيس فى رأى أستاذنا الجليل شاعر عظيم وذلك بالتحديد لأنه "أبحر فى التراث وغاص فى لججه" ويبدو أنه – فى رأى أستاذنا – ظل يغوص ويغوص ويغوص .. ولم يره أحد من يومها !! ولذلك يرى أستاذنا أن الناقد لن يستطيع أن يتصدى لديوانه بنجاح إلا إذا لحق بأدونيس .. فغاص فى كل أعماله ، ثم عايش المتنبى ، ليس فى شعره فقط ولكن فى سيرته وأيضا مجمل تفاصيل الحياة الاجتماعية والسياسية فى عصره .. أى عصر المتنبى !!.

والأنكى من ذلك أن الناقد – فما بالك بالمتذوق الغلبان – لن يتوصل إلى إدراك الرؤية الكلية للشاعر إلا بعد اجتياز هذه "البكالوريا" التراثية بنجاح . فهذا الديوان نموذج ومثل أعلى عند أستاذنا الإمام ، لا بذاته ، ولكن بغيره ، بهذه الموسوعة من المعلومات التراثية الشعرية وغير الشعرية التى أقترح على الشاعر أدونيس – إذا صدق أستاذنا الإمام – أن يضيفها ملاحق لديوانه ! لتكون لنا موسوعة نباهى بها العالمين !

أما السادة النقاد الراسبون فى الامتحان ، فأقترح عليهم أن يلحوا على الأستاذ الإمام أن يلحقهم بمجموعات تقوية ، مطمئنين إلى قدرته الفذة التى تتضح من وعده بالتصدى النقدى "السليم" لهذا الديوان ! بل أننى أنصح "المؤرخ" أدونيس أن يسرع ويحجز لنفسه مكانا فى هذه المجموعات حيث أنه فى رأى

شاعرنا الأستاذ الإمام قد صور التاريخ العربي "كمهزلة دموية كبرى"، فوقع بذلك في "الانتقائية" و"التعميم" أيضا .. أي انه غاص في اللجج على نمط مغاير لنمط غوص الأستاذ الإمام الشاعر المؤرخ !

وإذا كان الشاعر مطالبا بأن يغوص غوصا موضوعيا تاريخيا ، فهو مطالب أيضا بنوع من الإبداع " الهندسي " يجعل منه سليلا محترما لبناه الأهرام والمعابد الفينيقية !! فأستاذنا الإمام "يغفر" لأدونيس "صياغاته الهشة" الكثيرة – على حد تعبيره – مقابل هذا العمل العظيم : تقسيم كل صفحة من صفحات الديوان إلى أربعة أقسام منها قسم للتعليق وآخر للإطار المرجعي التاريخي ! فهذا في رأي أستاذنا قد خلق للديوان "طاقة شعرية جبارة" ، تمحي إلى جانبها الصياغات الهشة! أما النقاد والمتذوقين الذين لن تصل إليهم هذه الطاقة ، فعليهم أن يعلموا أن هذه الطاقة لا تتكشف "إلا بعد تأمل وإمعان ودوام مراجعة " .. فإذا كانوا من الكسالى أو الأغبياء ، على غير مثال أستاذنا الإمام ، فيمكنهم أن يلتحقوا بمجموعات تقوية ديوان أدونيس !!

وإذا كان هذا هو رأي أستاذنا الإمام في ديوان أدونيس، فلماذا يلوم "شعراء الموجة الجديدة" إذا لم يصبروا – كما يتوقع هو – على قراءة هذا الديوان ؟؟ أليس الأحرى به أن يلوم المؤرخين والمهندسين والفلاسفة ، الذين يمكنهم التجاوز عن "الصياغات الهشة" من أجل هذه الفضائل اللوذعية التي يحتشد بها "الديوان"!! أما الشعراء فحسبهم لوما أنهم شعراء لا يفقهون هذه العلوم!!

ولا يكتفي أستاذنا الشاعر بالجناية على ديوان أدونيس ، فيلتفت إلى أدونيس شخصيا ، ويتليه بمدح يشيب من هوله الولدان ! فأدونيس – والعهدة على أستاذنا الإمام – تخلى عن قصيدة النثر رغم أنه رائدها ، وعاد لشعر التفعيلة بل وللشعر العمودي أحيانا ، ليس لأي سبب متعلق بالشعر ، وإنما "لأنه انتبه إلى خطر السباحة مع التيار حتى لو كان هو الذي شق له المجرى" !! فأدونيس في رأيه عظيم لأنه يسير وفق مبدأ خالف تُعرف !! يقف مع قصيدة النثر إذا لم يشاركه

فيها أحد ، ويعود لشعر التفعيلة حين "تنجح" مبادرته ويكون له أتباع ! فالأستاذ الإمام يرى الشاعر عظيما حين يكون "ألفة الفصل" وحين يتحدى بشعره النقاد والمتذوقين والشعراء .. بل والعالم كله ! ومع ذلك .. فهذا هو الطريق الضروري كي نكتشف بدورنا عظمة أستاذنا الإمام . فإذا كان أدونيس إلها محجوبا يستحيل تذوقه أو معرفته ، فأستاذنا الشاعر يكون بهذا نائب الإله المطلع على الأسرار ، القادر على تعليم الطلبة الخائبين ، وإلقاء الدروس عليهم .. وبوصفة نائبا للإله ، فقد كلف خاطره بالعمل على تطهير الوسط الثقافي من أى مبدأ يخالف المبدأ الذى ائتمن نفسه عليه . فليس للشعراء أن يرفضوا التراث الشعرى إلا إذا "أبحروا في لججه وغاصوا كما فعل أدونيس" ، وكأن كتابة الشروح على متن التراث هي السبيل الوحيد للشاعرية . وليسمح لى أستاذنا الإمام أن أسأله .. من أين أتاه هذا الشرط الغريب . ومن هو الإله الذى أنبأه بأن التراث هو المصدر الوحيد للرحلة "الشاقة الباهظة التى لا يصبر عليها إلا أولو العزم" ، الضرورية لكل إبداع ، ومن أين أتاه أن الشعراء يبدعون فقط بعد أن ينضجهم العمر أو الكراسي ؟ وما هو رأيه العظيم يا ترى في ذلك الشاعر المراهق العبيط رامبو ؟ ولو طولب أحد بأن يحرر شهادة وفاة للتراث لما وجد مبررا أهم من كلام أستاذنا الإمام !! فكأن تراث اللغة لا يعيش بشكل طبيعي في حياتنا ، بحيث يتطلب جهودا جبارة لإحيائه !!

ولكن كل شيء يهون في سبيل المكافأة التى يعد بها أستاذنا الشاعر من يتلقى "الدروس" ويتبعها ، فساعتها سوف يفوز بالفوز الأكبر ، إذ سيعطيه الأستاذ الإمام الحق في أن يعرض على سيادته رؤيته ويصبح له الحق على الإمام الأكبر أن يأخذ هذه الرؤية مأخذ الجد .. بل وسيناقشه فيها أيضا ، كما يناقش الآن أدونيس .. فيالها من منّة كبرى وعطف سابغ !

لقد قيض الله – وفقا لأستاذنا الإمام – ناقدا عظيما لشاعر عظيم ، وبقى أن يقيض لهما معا قراء عظماء ليقيموا سويا صرح الثقافة العظيمة المطهرة من

الدهماء من أمثالى .. وأتمنى لهم جميعا بهذه المناسبة كل التوفيق فيما يتعلق "بالفينيق" .. ووالله لو كان بيدى شيء لبعثت لهم "بالفينيق" خصيصا ، حتى يهدأ روعهم ، عسى أن يستريحوا فيريحوا .. ونستريح نحن من هذه "الشومة" الورقية التى أصبحت من متطلبات العظمة الثقافية والنفسية .

لعن الله العظماء والمتعاظمين أجمعين ... والسلام ..

قارئ



٦ رسالة إلى هشام قشطة :
هيا إلى الانسحاب ..

"إن الصهيونية جريمة لا يعادلها سوى محاولة تشويه الشرفاء بها"

ختام بيان بعنوان "ضد التطبيع / ضد التكفير الوطنى"

(الكتابة الأخرى ـ عدد مايو ١٩٩٦)

التشريع

رأيت ، وكل ميسر لرؤية ما يرى ، أن أبدأ حديثى بمناقشة هذا التشريع الذى اختتم البيان ، والذى أقام معادلة بين جريمتين ، إحداهما متفق على تجريمها للدرجة القصوى ، وهى الصهيونية ، والأخرى جريمة مستجدة ، أضافها البيان ، وأقام بينها وبين الأولى علاقة التعادل [1]. ولك يا عزيزى القارئ أن تختلف ،

(١) نص البيان : " انطلاقا من موقف المثقفين المصريين الواضح والمعلن ضد التطبيع مع الكيان الصهيوني ، وتأكيدا على تكاتفنا والتفافنا جميعا حول هذا الموقف الوطني ، نعلن أننا جميعا ضد كل المحاولات الرامية إلى تشويه موقف المثقفين المصريين ... باستخدام أسلحة التكفير الوطني ، بغرض تصفية أية خلافات شخصية صغيرة .

"وإننا نعد الحملة المنظمة التى استهدفت الشاعر المصرى رفعت سلام ومثقفين "آخرين معه" حملة مغرضة ، تستهدف وطنيتهم التي لا لبس فيها (ثم سرد لمواقف رفعت سلام بشأن رفض التطبيع) ...

"ونحن نحذر من أن هناك خطة تعدها بعض الجهات ، تستهدف التشكيك فى مصداقية موقف المثقفين المصريين ، الذين ينهجون هذا النهج الوطنى ، بغرض اختراق صفوفهم وتشتيت شملهم ، تمهيدا للتطبيع الفعلي ، وذلك بعد فشل كل الجهود التى بذلت فى هذا الاتجاه .

فترجح كفة جريمة الصهيونية ، أو ترجح كفة جريمة "تشويه الشرفاء" ، اقتناعا منك مثلا بما ذكره البيان من أنها جريمة تندرج في خطة تهدف إلى التمهيد للتطبيع (الثقافي طبعا) وسط صفوف الخير (المثقفين المصريين الشرفاء) التي تتصدى للصهيونية . ولكن لك أيضا أن تتفق وتؤكد وجود تعادل كامل بين الجريمتين بأدق الموازين.

ولك يا عزيزي القارئ أن تهتم بهذه التوضيحات الفقهية أولا تهتم .. ولكني أنا شخصيا أهتم بها كثيرا .. لأن تشريعات الجرائم لا تصدر اعتباطا .. فأقل ما تتطلبه محكمة تفصل في الاتهامات وتدعي الحياد ، وشرطة تتولى ضبط المجرمين ، "ونيابة" تدعي حق إقامة الدعوى باسم المجتمع أو أي كيان رمزي آخر .. وليس هذا بالقليل !

مهلا يا عزيزي ... مهلا ... صدقني ... أقسم لك بكل ما جرت الأعراف على القسم به أنني جاد لا أهزل .. نعم ، أنا أعرف أن الصهيونية أو التطبيع أو تشويه الشرفاء ليست جرائم ينص عليها قانون العقوبات ، وأنها آليات أيديولوجية / سياسية أو بؤر لهذا النوع من الصراع ، وأعرف أيضا أن الجريمة هنا من النوع الأدبي الذي لا يلجئ إلى القضاء القانوني بكل فروعه .. بل وأقول لك أيضا أن المعادلة التي يقيمها البيان ، إنما يُقصد منها في الواقع تحقيق التعادل بين تشويه الشرفاء وبين التطبيع وليس الصهيونية ، بدليل عنوان البيان وسياقه . وأقول لك أيضا أنني أتفهم تماما أن هذا الاستبدال إنما نتج عن سلسلة الاتهامات التي ثارت ضد هشام قشطة وعدد آخر من المثقفين المصريين بأنهم يتعاملون مباشرة مع عميل للموساد ، وليس مع "مجرد" مثقف يهودي مثلا .. الأمر الذي

= "إننا ندعو جميع المثقفين إلى عدم التهاون ، بل ومقاطعة أولئك الذين يثيرون هذه البلبلة ، لأنهم يندرجون بوعي أو بدون وعي تحت هذا المخطط المشبوه .

"إذ أن الصهيونية جريمة لا يعادلها سوى محاولة تشويه الشرفاء بها ."

يعنى التلميح إلى عمالتهم لإسرائيل ، وليس مجرد التطبيع . ولكنى أسألك : هل أتى هذا التعبير – شبه القانونى على أقل تقدير – مصادفة ؟

الدستور

إذا كنت تريد أن تعرف رأيى فانتظرنى قليلا .. فسوف أترك الآن منطوق التشريع وملابساته، وأنتقل إلى آليات إصداره.. أى إلى الدستور الضمنى – على نمط الدستور البريطانى – الذى يوفر للتشريع شرعيته . صدر التشريع كما تعرف فى سياق بيان يتناول اتهاما (لم يحدده البيان) لرفعت سلام "وآخرين معه"، وحظى بتوقيع ٨٨ من أعلنوا أنفسهم مثقفين مصريين . ولن نخوض هنا فى مسألة دوافع التوقيع/ التصويت ، بدءا من الموافقة والتحمس للمبدأ وانتهاء بحب التوقيع فى حد ذاته ، فهذه مسائل "غير دستورية" .. ولكنك لن تعرف أيضا كم – ومن – من الموقعين قد وافق على هذا التشريع ، وكم – ومن – منهم انطلق من تعاطفه مع رفعت سلام أو هشام قشطة ، سواء بناء على ثقة شخصية بهما أو إدراكا لدوافع من هاجموهما وزملائهما. ولكن هذه عموما طبيعة أى تشريع ، يوافق عليه كل طرف بناء على حسابات مبنية على جوانب عديدة لا تحصى من آثاره المتوقعة ، ومن وجهة نظر خاصة .

ولكن آلية البيانات بالذات لها عيوبها الخاصة ، فأنت أولا لن تعرف عدد الأشخاص الذين عُرض عليهم البيان ، فقد أغفل البيان ذكر أصوات الرافضين والممتنعين عن التصويت/ التوقيع . ولن تعرف أيضا كم مثقفا مصريا لم يعرض عليه البيان أصلا ، سواء فى القاهرة أو الأقاليم ، وهكذا ستعجز عن معرفة القوة التصويتية النسبية التى تقف وراء التشريع . والمبدأ المعمول به هنا أنه إذا لم يعجبك الأمر فلتصدر أنت بيانا آخر .. ولكن البيان الآخر يا عزيزى لن يكون أقل فى عيوبه من سابقه ، والتى لم أذكر لك حتى الآن سوى أقلها وأهونها .. فهذا البيان يمتاز عن غيره على الأقل فى أن توقيعاته حقيقية : تذكر بيان مجلة القاهرة عن نجيب محفوظ والذى تبرعت فيه هيئة التحرير بإسباغ شرف التوقيع

على من رأته أهلا لذلك " الشرف" من المثقفين دون مشورتهم[٢] !

ولا تحسبن يا عزيزى القارى أننى أسخر .. فقد ادعى هذا البيـان فـى عنوانـه أنه ـ بالفم المليان ـ "بيان المثقفين المصريين" ، وأنا أعتبر نفســى ـ وأعـرف عديـدا من الناس يعتبرون أنفسـهم ـ مثقفا مصرى الجنسية ولم أوقع مع ذلك مع الموقعين ، ولا هم وقعوا . ومع ذلك ، ومادمت لا أنا ولا هم قد أصدرنـا بيانـا آخـر ، فقـد سمح البيان لنفسه أن يتحدث بالنيابة عنا (لاحظ هنـا كلمـة النيابـة) ، ولم لا يمثـل بعض المثقفين غيرهم عنوة واقتدارا مادام العرف قد جـرى أصـلا علـى أن المثقـف يتكلم ويتفلســف نيابـة عـن الأمـة " أو " الشـعب" أو " الطبقـة " أو " الإسـلام " دون أن يعترضه معترض ، إلا من باب أن هذا المعترض يرى نفسه أحق منه بتمثيل "الأمة " أو "الشعب" أو "الطبقة" أو "الإسلام" !

وقد ترى يا عزيزى القارئ ، ولا أخفيك أننى أرى مثل ما ترى ، أن كـل مـا يقصده البيان هو أن الموقعين أدناه يقرون هذا المبـدأ التشـريعى ، أو يدافعـون عـن رفعت سلام ، وهذا كل ما فى الأمر، وأن البيان بالتأكيد لا يمكن أن ينسـى أن من يهاجمهم هم أنفســهم مـن المثقفـين المصريـين الذيـن يسـتحيل أن يدعـى البيـان أنـه يتحدث باسمهم .. ولكن يا صديقى العزيز .. ثمة جمهور كبير لم يشارك فى الحملـة وأيضا لم يوقع على البيان ، وأولئك بالضبط هـم الذيـن يتحـدث البيـان بلسـانهم ويضمهم اسميا لأنصاره . وأنا أيضا أوافقك الـرأى أن أحـدا لـن يفهـم مـن البيـان بصرف النظر عن عنوانه أكثر من تأييد الموقعين لمضمونه ، ولكن أسألك أنا .. من أين إذن جاء هذا العنوان ؟

النيابة والنيابة المضادة

أستميحك عذرا يا عزيزى القارئ مرة أخرى .. فقد عزمت وتوكلـت علـى

---

(٢) راجع ما ذكره بشير السباعى عن هذه الواقعة فى : الكتابة الأخرى ، العدد ١٠/١١ (إبريل ١٩٩٥) .

الله فى تأجيل إجابتي على السؤال لأعود إلى مضمون التشريع . من الواضح أن هذا التشريع من النوع الذى يرمي إلى تقييد سلطة النيابة العامة في إقامة الدعوى. فلما كان " تشويه الشرفاء " عبارة عن اتهام ، فإن التشريع يرمي إلى تقييد هذا الاتهام ، بحيث لا يمارس إلا في حالة تأكد القائم بالنيابة عن الشعب بحمايته من التطبيع الثقافي من "علم شرف" من وقع عليه الاتهام .. ذلك أنه في حالة مخالفة القائم بالنيابة لهذا الشرط واتهامه للشرفاء ، فإنه يتحول بموجب التشريع إلى متهم بارتكاب جريمة تعادل جريمة الصهيونية/ التطبيع ، وبعبارة أوضح لا يرمي هذا التشريع إلى إلغاء سلطة الاتهام أو "النيابة الثقافية" ، ويقبل بوجود منبر أو منابر تمثل حق الادعاء العام باسم أية مصالح عليا .

وليس هذا بغريب ، فقد جرى العرف على أن من حق المثقف أن ينوب عن الشعب أو الأمة أو الثقافة القومية أو اللغة ويقيم الدعوى الأيديولوجية باسم هذا الذى ينوب عنه . خذ عندك مثلا – بالإضافة لقضية "كوهين" التى صدر هذا البيان رداً عليها – دعوى الدفاع عن اللغة والشعر والأدب وتوجيه الاتهام العام لعدد من الشعراء والكتاب الشباب بموجبها ، ومن أواخر أحداثها تصدى أحد كتاب القصة للشاعر أحمد يماني واتهامه ومجلة "الجراد" ، بأنهما "حتى" إذا كانا لم يحصلا على تمويل صهيوني فهما يخدمان الصهيونية موضوعيا [٣] .

غير أن بياننا هذا لم يكتف بقبول مبدأ النيابة ، وإنما نشط في الحلول في ذات موقع النيابة محل أعدائه . فأنظر إليه يا عزيزى القارئ وهو يدعى "أن هناك خطة" – وإن كان يبدو أنها سرية ، فقد أتاحت الأقدار أن يطلع عليها ٨٨ فردا عليها – "تستهدف التشكيك في موقف المثقفين المصريين الذين ينهجون هذا النهج الوطني (أى المعادى للتطبيع) بغرض اختراق صفوفهم وتشتيت شملهم ،

(٣) نشر للمدعى فى هذه الدعوى قصة قصيرة فى صفحة ٢٢ من ذات العدد الصادر من اخبار الأدب الذى احتفى بهذه الواقعة ، تقديرا لجهوده فى الدفاع عن الأدب والوطن معا

تمهيدا للتطبيع الفعلي ، وذلك بعد فشل كل الجهود التي بُذلت في هذا الاتجاه" .
فانظر يا عزيزي القارئ كيف كنتَ "مخدوعا" ؟ ليس قشطة ورفعت وزملائهما هم عملاء الموساد ، وإنما صاروا هم النيابة العامة التي تتهم أعدائها بأنهم عملاء الموساد الحقيقيين الذين ينفذون هذه "الخطة" . وجريا على "تقاليد" نظرية العمالة الموضوعية، الذي سبق استخدامها بخصوص أحمد يماني والجراد ، لم ينس البيان أن يضيف أن أعدائه هؤلاء " يندرجون سواء بوعي أو غير وعي في هذا المخطط المشبوه".

محكمـــااااه

عزمت يا عزيزي القارئ أن أجلسك الآن على المنصة التي يتنازع عليها كل الفرقاء .. ولكن هذا يتطلب طبعا أن أجيبك أولا على الأسئلة التي تركتها معلقة .. فالطابع القانوني للبيان ، والطابع النيابي (عن الوطن في هذه الحالة) لصيغة البيان إنما يكشفان عن النزاع حول محكمة افتراضية ، لك أن تسميها مثلا محكمة الرأي العام . ويطلب البيان بوصفه النيابة المضادة من هذه المحكمة "عدم التهاون بل ومقاطعة أولئك الذين يثيرون هذه البلبلة" . فالمحكمة هنا محكمة من نوع خاص، محكمة وشرطة تنفذ الحكم بنفسها بمقاطعة المتهمين ، والمقصود غالبا مقاطعة كتاباتهم أيضا . وعلى ذلك فإن المحكمة إذا حكمت بضلال المتهمين عليها بعد ذلك أن تحمي نفسها من تضليلهم . وهكذا تكون المحكمة ذكية وغبية في ذات الوقت ، ذكية لأنه مطلوب منها أن تفصل في الدعوى ، وغبية لأنها قد تقع ضحية للمجرمين وعليها أن تحتجب عنهم لتحمي عقلها الصغير ! وبصفة عامة يمكنك أن تلاحظ أن كل خطاب للرأي العام ينطوي بالضرورة على هذين الجانبين المتناقضين ، فالمترافع يتكلم باسم الرأي العام المعني ويضمه لصفه عنوة واقتدارا ، وفي ذات الوقت يطلب عونه ومساندته .. وفي حالتنا هذه يفترض كل من النيابة والنيابة المضادة جمهور وطني ، ومن خلال صراعهما معا يوحون للمحكمة (الجمهور) بأنه يفترض فيها ألا تخرج عن المبدأ الوطني المشار إليه في

حكمها لأى من الطرفين ، ويوحون إليها من خلال هـذا الصـراع نفسـه بمعاييرهـا التى تقيدها فى حكمها .. بمنطوق قانون آخر علـوى .. مبـدأ يجـرى تقديسـه مـن خلال الصراع حوله .. لأسباب عديدة ، ليس المبدأ المذكور سوى واحد منها .

وليس المشترك هنا هو مبدأ الوطنية فحسب ، بل هو القاعدة التشريعية ذاتهـا التى نص عليها البيان والتى بدأت هذه المناقشـة بـه .. فـأنت يـا عزيـزى القـارئ/ المحكمة ، يمكنك أن تدرك بسهولة أن أعداء قشطة ـ سلام أنفسـهم يوافقـون علـى هذا المبدأ ، بالضبط لأنهـم طبعـا لا يدعـون ، بـل ينكـرون تمامـا ، أنهـم يتهمـون "الشرفاء" . وإذا قيل لهم أن فلانا صحيفة سوابقه بيضـاء لأنـه فعـل كـذا وكـذا ، فيمكنهم أن يلجأوا – بنفس طريقة البيان – لحجة العمالة الموضوعيـة ، الموجـودة دائما للحفاظ على المواقع الثابتة لمختلف "النيابات" الثقافية .

وهنا نأتى للشق الشخصى فى البيان .. وسوف تلتفت عناية المحكمة بالتـأكيد لذلك التصرف الغريب ، وهو أن النيابة المضادة قد أصدرت بيانها على صفحـات الكتابة الأخرى وموقعا بإمضاء لهشام قشطة بين الإمضـاءات .. ومـن الطبيعـى أن المحكمة سوف تتشكك كثيراً فى تطوع أحد الشركاء فى اتهام محدد لتبرئة زميـل له فى الاتهام . وفوق ذلك كيف يمكنك أصلا يا عزيزى القارئ / المحكمة أن تثق حقا فى هشام قشطة أو رفعت سلام ؟؟ وحتى لا تسىء فهمى ، فأنا لا أتهمهما، فرفعت سلام أنا لا أعرفه أصلا ، وهشام قشطة أثق أنا شخصيا فيه ، لله فى لله. غير أنك يا عزيزى القارئ/ المحكمة لن تكتفى طبعا بشهادتى هذه ، فقد أكون أنـا أيضا متواطئا أو مخدوعا .. وعموما لا يوجد على الإطلاق دليل واحد قاطع يمكـن الوصول إليه يكفى لتبرئة أى شخص أيا كان من تهمة الولاء أو العمالة لأى جهـة من الجهات ، وكل فكرة قابلة من حيث المبدأ للتفسير بما يحمل معنى التـورط فـى زيادة نفوذ جهة أو شخص أو فكرة أخرى . وعلى المستوى الشخصى تحتمل أشد التصرفات وطنية شبهة التستر على نشاطات أخرى ، وأنـا أؤكـد لـك يـا عزيـزى المحكمة أننى لو كنت جاسوسا إسرائيليا لحرصت كل الحرص علـى الجهـر بعـداء

إسـرائيل ليـلا ونهـارا ، درءا للشـبهات، وإفسـاحا لمجـالات حريـة الحركـة وسـط العناصر الأشد عداء لإسرائيل !!

وسوف تزداد حيرتك حين تتذكر أن كل مـن الادعـاء والادعـاء المضـاد قـد استخدم "أسلحة التكفير الوطني بغـرض تصفيـة أيـة خلافـات شـخصية صغـيرة". صحيح أن الادعاء المضـاد لم يلجـأ لهـذا إلا بعـد أن هوجـم ، ولكنـه كـرس المبـدأ واشترك في ترسيخه في عين المحكمة ، ومثل هذه المبادئ الفضفاضـة التي يرفعهـا الطرفان ، وكافة الخلافات الثقافية التي تلجئ إلى البيانات والاتهامات ، لن تكـون أرفع من القانون ذاته .. قانون العقوبات الأصلي الذي يستخدمه الأطـراف كثـيرا لخدمة مصالحهم الشخصية أو الفئوية ، لأن القانون ذاته لا يمثل أصلا موقعا مجـردا ولا محايداً ، وهو لا يعيش إلا على الاختلافات الشخصية والفئوية منـذ مولـده إلى مماته !

وهنـا اسمـح لي أخـيرا يـا عزيـزي القـارئ / المحكمـة أن أكشـف دورك أنـت وأنحيك عن منصتك .. فأنت نفسك لست محايدا ، فأنت فرد فـي مجتمعنـا ، لـك انحيازاتك وآراؤك وسوف تحكم غالبا لهشام قشطة أو رفعت سلام أو عليهما بنـاء على قناعات عديدة متشابكة ، بخصـوص الصهيونيـة ، الكتابـة الأخرى ، جريـدة الأحرار ... الخ . ولا أستبعد منك أن تميل لتصديق الروايـة التي يرويهـا الطـرف الأقرب إلى قلبـك أو فكـرك أو قناعـاتك .. فالشـخص المحايد اجتماعيـا ، الـذي يتجمع فيما يُعرف بالرأي العام لم يُخلق بعد .

الثقافـة المنبريـة

وإعزازا مني لك ، لا أخفيك يا قارئي العزيز أنني بدوري لا أقف في معسـكر الحياد والعقل والحقيقة المطلقة ، وأصارحك القول أنني لا يهمني أصلا نقد البيان، فهو من بين البيانات الرائجة ليس بالتأكيد أسوأها .. ولكن هـذا البيـان ، ومجمـل ذلك التحالف الذي ظهر بشكل صارخ على غلاف "الكتابة الأخرى" قبل بيانهـا، تحالف قشطة – سلام ، كان بالنسبة لي نقطة تحول مهمة في مسار الكتابة الأخرى

التي يهمني أمرها ، وفي مسار هشام قشطة ، ويمتد ليمس زملائي الذين يدعمون المجلة بالقصائد والقصص والمقالات. نقطة تحول في اتجاه تحويل المجلة إلى منبر مضاد ، يحمل الأعلام ، ويوحد الأفكار والرؤى ليقيم جبهة ، ولافتة تصبح عنوانا لما يسمى "الحقيقة" ، ويكتنفه الطموح للمأسسة والسؤدد والترقي في سلم النفوذ الثقافي عن طريق العراك حول البؤرة الوهمية للحقيقة الفكرية أو الأدبية أو الشعرية ، ضد منابر أخرى تمارس ذات نمط الاحتشاد.

وحتى لا أظلم الكتابة الأخرى ، فقد لاحظت توجها مشابها في افتتاحية العدد الأخير (الثالث) من "الجراد" ، وقبل ذلك لاحظت محاولات عدد من النقاد المتعاطفين مع ما سُمي "الكتابة الجديدة" ، لعنونتها بعناوين من قبيل "أدب ما بعد الحداثة" و "قصيدة النثر" .... الخ ، متصورين أن جهودهم هذه من شأنها دعم هذه التوجهات الجديدة بخلق راية لها ، وأسلحة ، وترسانة للحرب الكلامية ، رغما عن إرادة كثيرين من المبدعين أنفسهم .

ولكني يا قارئي العزيز لا أنوي – كما لعلك قد ظننت – أن أبسط وصايتي على هؤلاء المبدعين والكتاب ، أو أتكلم "بالنيابة" عن إرادتهم .. فربما اختار بعضهم أو كلهم أن يلعبوا ذات اللعبة القديمة ، لعبة حفر الخنادق ورفع الرايات وإعلان الشعارات والاحتشاد خلفها وتكفير الأعداء وادعاء الحقيقة ، حقيقة الفن أو الكتابة ، أو ادعاء امتلاك المستقبل ، وهنا لا أظن أن هذا المقال سيحول بينهم وبين هدفهم ، فحتى لو كان مؤثرا ، لن يؤدي إلى أكثر من تحوير أسلوبهم للوصول إلى ذات الهدف إذا أصروا عليه .

كل ما في الأمر أنني أرى أن هذه المعارك تحول ملامح الكتابات الجديدة عن أهدافها لتصبها في قوالب مخالفة .. فهذه الكتابات لم تطرح على نفسها أصلا مسألة الوطنية لا سلبا ولا إيجابا .. وليس اتهامها بخيانة اللغة أو الوطن أو أي مقدسات موروثة أخرى سوى رؤية المؤسسات الثقافية التي قامت على هذه المقدسات واستمدت منها قوى احتشادها في قبائل متميزة ، حتى ولو كانت

متصارعة . ولن يؤدى الاشتراك بهذه الطريقة في هذه المعارك سوى لتكريس النمط الموروث للوجود الثقافي وانشغالاته . فالدفاع ، ناهيك عن الاتهام المضاد بذات المنطق ، إنما يكرس سلطة الاتهام وقانونه ودستوره ، ونياباته عن الأمة والشعب والثقافة والوطن والتاريخ والأدب وما شئت من مطلقات صناعية ، تلعب بوصفها "حقائق" دور رافعة الاستبداد الأولى على مستوى الخطاب ، سواء كان استبدادا كليا يحتكره طرف واحد ، أو استبدادا جزئيا من جراء تنازع عدة أطراف على سلطة النيابة ، والكلام في جميع الأحوال باسم الصامتين .

والثقافة المنبرية هى ثقافة الطليعة التى تقود بالضرورة قطيعا .. وهى منطقيا ثقافة سلطة الطليعة ، التى تدعى لنفسها "الحلم" بالمستقبل ، ولذلك تدين الاتجاهات الثقافية الجديدة لأنها "بغير حلم" وهى أيضا ثقافة "الدفاع" .. فالطليعة مهمتها الدفاع عن طرف ضعيف هي مجبرة على افتراضه .. طرف ضعيف العقل أو الإرادة أو القدرة .. ومن خلال هذا الدفاع تبسط سلطتها باسم عدالتها ودورها في استرداد حقوق الضعفاء ، فتحمى ما قد تسميه "عقول الأغبياء" من الغزو الثقافي والتطبيع مثلا ، وتحمى حس الناس اللغوى من الأدب الردىء .. الخ . ومن هنا فهى ثقافة مؤسسية بالضرورة حتى ولو كانت معادية لكافة المؤسسات القائمة ، فهى لا تحترم سوى المؤسسة ، لأن المؤسسة هى التجسيد الحي لمنطق الحقيقة الوحيدة التى تتسلط كي تحمى الضعفاء .. وهكذا نجدها تحلم إما بغزو المؤسسات القائمة أو تدعيمها أو استبدالها بأخرى . وهى لذلك كله ثقافة "جادة" .. جدا، فهى تحمل "مسئولية العالم" على قرنيها ، فعليها إذن أن تتصف بالكمال ، وتؤكد دوما على وحدتها وتماسكها وتماهيها المطلق مع العالم . ومن خلال كل هذه السمات خلقت هذه الثقافة بؤر صراعها الوهمية ، التى منحتها مشروعيتها ، وخلقت أسلوبها القانوني ، ومحاكمها الافتراضية .

استراتيجية الانسحاب

قد يكون القتال قد كُتب علينا كما كتب على الذين من قبلنا ، ولكن

بالتأكيد لم يُكتب علينا أن نحارب بنفس المنطق وبذات الأسلحة ولذات الهدف . لقد اختار هشام قشطة استراتيجية عنوانها "أنا ندٌّ لكم" .. وأنا يا عزيزى القارئ لا أشكك فى إمكانية نجاحه فى هذا النمط من المواجهة ، بل فى جدواه أصلا.

فيا عزيزى هشام .. إن أرض الصراع بمجملها ، بمواقعها الاستراتيجية محل النزاع هى التى تنهار الآن .. إن هذا البناء الذى قد تبحث لنفسك عن موضع قدم ثابت فيه يتزعزع من أساسه المتخور ، قد يبدو أن من يحتلونه الآن قادرين على توجيه الصفعات ، متمتعين بالنفوذ الثقافى ، قد يبدو وكأن لهم أنياب وأظافر .. ولكن هذه كلها خبرات صراعات المنابر ، ولا قيمة لها إلا فى هذا النوع من الصراعات . وقد تنجح يا عزيزى هشام فى هذه المعركة ، فهى لا تزيد فى آلياتها عن مكر الطفولة والحارة ، مطلية بأدوات منبرية صارت معروفة جيدا مع كثرة استخدامها .. ولكن هذا النجاح لن يفيد فى أكثر من إطالة عمر مبدأ مأسسة الثقافة ، وقد يطيل أيضا عمر المؤسسات القائمة ، التى ضاقت رقعتها وانحسر تأثيرها الواقعى ، ولم يعد لها ما تقدمه سوى دفاعاتها التى صارت كاريكاتيرية عن اللغة والفكر والفن والوطن ... الخ .. أى مجرد الكلام من حيث المبدأ بغير أى تقدم إيجابى .. لم تعد لهذه الجثث أية مقدرة على الحركة إلا من خلال معاركها ضد الشباب ، ولن تؤدى المشاركة فى هذه الحروب بهذا المنطق سوى لتدعيم قناعاتها البالية وإظهارها بمظهر "طبيعة الأمور" . فعالمهم الذى تكون أثناء وبعد الحرب العالمية الثانية ، وأنتج ما أسماه فى حينه الناقد محمد مندور مدرسة النقد الأيديولوجى ، هذا العالم ينهار بمجمله لأسباب عميقة وعديدة تفوق مجرد قدرتهم على التصور .

فى مقابل ذلك أطرح استراتيجية مختلفة تماما .. أسميها "الانسحاب الإيجابى النشط" .. ليس ذلك الانسحاب السلبى اللا مبالى ، وإنما الدعوة للانسحاب ، وإعلانه ، وكشف طبيعة المعارك الأيديولوجية ومسلماتها ، وتجنب تكريس منابر مضادة أو حشد الثقافة فى شعارات أو أجيال ، والأهم من ذلك كله تجنب

الدفاع عن النفس أو الغير .. فبساطة شديدة ما عليك سوى رفض السلطة التى تتهمك .. بأى اتهام .. وعن نفسى أنا لا أقبل أن يحدد لى أى فرد أو مؤسسة مع من أتعامل وكيف أتعامل ، كما لا أقبل أى نوع من الوصاية على "جمهور غبى" مفترض .. وإذا رأيت يوما ما أن أتعامل مع صهاينة أو غيرهم فسوف أفعل ذلك على الملأ . دعنا لا نقدس احتكارات وزارة الخارجية ومنظمة التحرير... الخ ، فى التعامل مع من نعتبرهم أعداء ، أو تعتبرهم هذه المؤسسات أعداء لنا بالنيابة عنا ، فليعبدوا عجولهم الذهبية بعيدا عنا .. أو قريبا منا .. لا يهم .. لندع دولة المنابر بجملها تستكمل تعفنها البهيج فى صمت .. لندعها تعبد عجولها ، التى دفعت أحدهم يوما ما لأن يتساءل مستنكراً عن كيفية "السماح" ليهودى أجنبى أن يتجول بحرية فى مقاهى المثقفين ؟!! فلا ينقصنا والله سوى شرطة تقف على أبواب مقاهينا لتحدد لنا مع من نتعامل !!

فيا عزيزى هشام قشطة لا تخدعنك هذه الأخشاب المسندة وتعتقد فيها الحول والطول .. فنفخة ازدراء بسيطة – شرط أن تكون أكبر وأرفع من ازدراء ما قدمته هذه المنابر سابقا من إبداعات حقيقية – سوف تطيح بهذا التراكم العظيم من الهشاشة . أنا أدعوك لإنقاذ الكتابة الأخرى، إنقاذ منطقها وروحها وهدف إقامتها .. بأن تحافظ بالضبط على تواضعها . وبدلا من إعلان أننا قد أقمنا مدارس عظيمة فكرية وأدبية ، فلنشجع أنفسنا والآخرين على تجاوز ما قدمناه ، لندع مائة زهرة تتفتح ، ولنرحب بتعدد الإصدارات والتوجهات ، فهذا وحده هو الكفيل بخلق تيار جديد جدة حقيقية ومنتجة...

لسنا فى حاجة إلى شهادة أحد ، لا بالوطنية ولا بالشاعرية ولا بالأدبية ولا بغيرها ، سر فى طريقك ودعهم يقولون ما يقولون .. دعهم بما صنعوا يهنأون ...



٧ الحلم والواقع

حول أيديولوجية الحركة الطلابية الماركسية فى السبعينات

عن كتاب "الميتسرون" لأروى صالح

البرزخ

هذا كتاب يستحق تحية خاصة ، تقديرا لعناء وشجاعة هذا الفعل المتمرد فى حيز الكتابة المحاط بالأسوار والأسلاك الشائكة .. حيث قواعد التحريم التى تفصل بين الداخل والخارج ، فليس كل ما يُعرف يقال ، وليس كل ما يُقال يكتب .. وهذا وحده سبب كاف للتعاطف مع هذا الكتاب الجرىء الذى عانى كثيرا حتى ظهر إلى النور ، ومازال مهددا بالحصار والتعتيم وسوء الفهم المتعمد ، لمجرد أنه كتب ما لا يجوز قوله إلاّ فى الحجرات المغلقة .

أيضا فإن هذا العناء الذى لقيه الكتاب إنما يصلح بحد ذاته مبررا وكاشفا للواقع الثقيل الكامن وراء المرارة التى تخترقه ، وطعناته الوحشية للمنظر الرسمى المدعى الوقار للحركة الماركسية الطلابية المصرية فى السبعينات ، بادعاءاته البروليتارية وقداساته التى أدمن رسمها لنفسه ، وما رافق ذلك من ممارسات سياسية وتنظيمية هشة ، امتلأ طريقها بجثث الضحايا الذين ورثوا أمراض الحركة وادعاءاتها .

ومع ذلك ليس فى نيتى الاستسلام لمرارة الكتاب ، ولا إلغاؤها .. فسأحاول

بالمقابل تحليلها كخبرة واقعية تاريخية تملك آلياتها الخاصة ، عن طريق فك عدد من الثنائيات (التضايفات) التـى توجـه منطـق الكتـاب بأكمـلـه .. مـن قبيـل : الحلـم/ الواقـع ؛ الحيـاة/ المعرفـة والمثقـف ؛ الأنانيـة/ التضحيـة؛ الأخلاقيـة/ اللاأخلاقيـة ؛ التواصل/ انعدام التواصل؛ وأخيرا: الكيتش/ البراز (حسب تعبـير روايـة كونديـرا الشـهيرة: كـائن لا تحتمـل خفتـه) .. الـذى تقدمـه الكاتبـة فـى مقدمتهـا للكتـاب كمفتاح أساسى للعمل بأكمله .

سأقوم بذلك متصورا أن الكشف عن المنطق الكامن فـى هـذه الثنائيـات إنمـا يستكمل رسالة الكتاب في الكشف عما يكمن في أساس الآليات التـى حكمـت الحركة الطلابية الماركسـية ، والتى ربما ظلت كامنـة فـى ذات النقـد الـذى يقدمـه للحركة ؛ فقد انتقلت تلك الثنائيات في تقديـرى مـع الكاتبـة مـن عالمهـا المـاضى الذى عاشته داخل الحركة الطلابية الماركسـية إلى عالمهـا الجديـد الـذى تحـاول أن تعيشه . فالماضى لا يموت ، ولا يلقيـه المرء وراء ظهـره ويمضـى .. والنقطـة التـى وصلنا إليها فى رحلتنا تظل دوما تحمل آثار الطريق الذى قطعناه إليهـا . وهـو مـا يختلف إلى حد كبير عن منطق القطيعة والخلاص الكاملين الذى يطرحه الكتاب .

تقدم لنا أروى النقطة التى ترى منها عالميها فى عبارة دقيقة موجزة : "أنا لسة يادوب بابتدى أتعرف على الدنيا" (ص ١٠٤) .. فمـا سـبق ليـس مـن "الدنيـا" ، والدنيا الجديدة لم نعرفها بعد . وهكذا انتقلت أروى من موقف النظر والحركة فى العالم الذى كان من المفترض أننا نعرفـه .. إلى موقـف النظـر إلى "الموقـع – فـى – العالم" . أولهما موقف ينطلق من القناعات التى كانت ثابتة فى زمـن مضـى ، حـين كان العالم واضحا ومرتبا وقابلا للنظر ، وثانيهما العـالم – السـديم ، الـذى تفتـش عن موقع فيه ، تسميه أروى – ربما مؤقتا – موقع "المثقف الهامشى" .

ومن فوق هذه الحافة الفاصلة بين عالمين تقدم أروى تجربة عالمها القديم للجيل الجديـد ، ليـس كنمـوذج يحتـذى ، أو كمثـل أعلـى ، ولكـن كـتراث "يجـب أن يجحدوه" (ص٢٢) . تحمل أروى معها خبرة "الخروج – من – العالم" ؛ ذلك العالم

الذى اكتشفنا زيفه وانحطاطه .. لنبحث عن عالم "حقيقى" غير مزيف : لقد كنا نعيش في مدينة محاصرة موبوءة أو ندور في دوامة نحسبها عالما ، ونظن أن البحر كله على شاكلتها ، أو بالأدق أنه يجب ، ويمكن ، بل ومن المؤكد أنه سيكون كذلك .

فمن قبل.: حين كنا في دوامتنا .. لم نكن نراها دوامة ، بل ولم نكن أصلا نتكلم عنها ، لأننا اكتسبنا خصائصها وتمثلناها . كنّا - بالعكس - نتكلم عن "دورها - في - العالم" ، ذلك العالم (بألف لام التعريف) الذى كانت دوامتنا تزودنا بخريطة واضحة للحركة داخله لتحقيق هذا الدور. كنّا نتكلم عن الطبقات الاجتماعية ، عن "طبيعة السلطة" : كلمات ترسم العالم كطوبوجرافيا سياسية ، كمجال لحركة الدوامة وتحققها ، وتحققنا بالتالى . فنحن - الدوامة - على وجه اليقين حقيقة هذا العالم وأمله ومستقبله ، وسوف يأتى حتما اليوم الذى تعرف فيه الأمواج الشاردة أن دوامتنا هى حقيقتها : فنحن نمثل المصالح العليا للبروليتاريا ، والبروليتاريا تمثل حقيقة التاريخ وأمله في هذه اللحظة . التاريخ إذن بزخمه معنا .. ونحن لسنا سوى رأس حربته الماضية حتما إلى هدفها ، كالحجر المنقض من أعلى الجبل .

ولكن التاريخ لن يتحرك إلى هدفه إلاّ بنا ، فانتصاره الآن يتوقف على إخلاصنا وذكائنا. ومن هنا نحن لسنا جزءا متعينا من العالم ، بل نحن مفهومه المجرد .. حقيقته التاريخية . ربما لهذا لن نستطيع أن نرصد حركتنا نحن رصدا موضوعيا .. لأن ذلك يفترض أصلا أن ننجح في تصور أنفسنا كجزء من العالم ، كأثر من آثاره ، كقطرة في بحره اللانهائي ليس مطروحا عليها أن تحتويه بكامله أو تدعى القدرة على تمثيل لا نهائيته تمثيلا "موضوعيا" .. وما أبعدنا آنذاك عن هذا . كان علينا إذن أن نكتفى بمحاكمة حركتنا من الداخل بمعايير التكتيك ، معايير الخطأ والصواب ، فالاستراتيجية أمرها محسوم .. ملخصها أننا لسنا سوى الأدوات العظمى للتاريخ .. أنظارنا دوما متجهة نحو العالم ، نحو تحليله "الموضوعى" لنتبين

طريقنا .. ولكن وجودنا الموضوعي ذاته ليس مطروحا أن يكون محلا للتحليل ، فتحليل العالم هو الذى يمدنا بأسس لمشروعية حركتنا ، وإدارة خلافاتنا .. وخلافاتنا لا تكون مشروعة إلا إذا اتخذت إطارها من مسلماتنا المشتركة عن العالم. نحن إذن استراتيجية خالصة ، متعالية .. نحن إذن لسنا جزءا من العالم ، وإنما نحن نقطة البداية لعالم جديد .. لم يولد بعد .

هذا عالم قد مضى ، بدوامته وبحره المرتب الواضح ، أما الآن .. فقد فقدنا دوامتنا ، وصار البحر خليطا أو سديما متشابها ، ولن ينفعنا كثيرا التمسك بمصطلحات الزمن الماضى : الطبقات ، السلطة ، البرجوازية ، لأنه بغير الدوامة الواقعية لم تعد المصطلحات تدل على خطة للحركة ، كما فقدت وظيفتها فى منح المشروعية ، ولذا يغرق التمييز الذى تقيمه وسط عشرات التمييزات الأخرى ، ومن ثم أصبح مقدرا علينا الآن أن نكشف عن "كيتش المسيرة الكبرى" اليسارى وندمره ، آملين أن نكتشف خلف أنقاضه معالم طريق جديد . نهدم الكيتش إذن، فتتمايز الدوامة الموحدة القديمة إلى عشرات المواقف والأحكام ، أو آلافها ، وننظر إلى رفاق "المسيرة الكبرى" من خارج المظلة التى جمعتنا بهم ، فنجد بينهم من الاختلافات ما يجدر معه إعادة تصنيفهم وتقييمهم من جديد . لم يعودوا رفاقا .. ولم نعد ندور معا حول نفس البؤرة المركزية . ثم ننظر كرّة أخرى ، فيتاح لنا أن نرى للمرة الأولى موقع دوامتنا فى العالم ، كيف تشكلت ، كيف أنتجها العالم، وكيف كانت بالتالى إحدى حقائقه ، وجزءا من نسيجه .. جزءا من خريطة وأيديولوجية الناصرية التى تمردت الدوامة عليها .. وتصبح النظرة الموضوعية إلى دوامتنا ذاتها ممكنة للمرة الأولى .. ونكتشف أننا لم نكن أصلا نقطة بداية عالم جديد .

ذلك ما اكتشفته أروى وهى تمر مع زملائها بتجربة "الخروج – من – العالم" . ولكن هذا الاكتشاف – ما دمنا قد أصبحنا الآن موضوعيين – إنما توصلنا إليه بسبب ضغوط قاسية .. ضغوط الفشل . فالدوامة لم تفشل فقط فى

اجتذاب الأمواج الهائمة لتدور في فلكها ، بل فشلت أيضا ، ولهذا السبب بالذات ، في إيجاد طريقة لمجرد الحفاظ على نفسها . كنا في الدوامة .. ولكن الدوامة انفجرت ، تحت الضغط الشديد ، وتناثرنا ذرات ، تنطلق بقوة دفع وجودنا المحض نحو المجهول/ العالم "الحقيقي" ، لنحمل له معنا خبرتنا الوحيدة : خبرة التناثر : ذلك الكيتش كاذب ، هذه الدوامة ليست من البحر . تأتي إلى "العالم – السديم" .. "الحقيقي" أيضا .. لتروى روايتنا عن الكهف الذى عشنا فيه سنينا . وأثناء ذلك يحدث التحول الأهم : فنحن الآن نكلم العالم ، بعدما كنا نتكلم عنه . كنا نتكلم داخل الدوامة عن ذلك العالم الذى كنا قد نظمناه فكريا لنتحرك داخله ، أما الآن فنحن نكلم العالم – السديم ليقبلنا داخله ، نقدم إليه خبرة هي بالضرورة "تراث يجب أن يجحدوه" ...

تلك هي شجاعة هذا الكتاب ..

الجحيم

تروى أروى تجربتها ، تخاطب الجيل الجديد ، تشرح له القضية الوطنية ، وتشرح أيضا ذلك التراث من النفاق والازدواج والشر داخل الحركة الطلابية الماركسية وتنظيماتها ، فتكتشف أن هذا الجيل الذى تخاطبه لم يكتف بجحد ذلك التراث ، وإنما توصل إلى تجاهله أصلا ! جيل لا تعنيه دقائق القضية الوطنية في كثير أو قليل .. وبالتالى لا تعنيه خبرة أروى إلا من حيث هي خبرة إنسانية خاصة، لا تحدد معنى العالم ، سواء فيما مضى أو في المستقبل . جيل يعيش حياته في عالم مختلف ، ذابت فيه الفواصل القاطعة بين الدوامات التى تنازعت عالمنا الماضى ، بل وليس في نيته أيضا مواصلة النضال من أجل القضية الوطنية .. ولذلك فآخر ما يهمه هو تحديد المسئولية عن "الأخطاء" و "الجرائم" التى تشكل بؤرة المرارة في الكتاب . مرارة اكتشاف أبعاد الهوة السحيقة بين الحلم وواقعه .

ثمة هوة عميقة إذن بين المرسل والمستقبل بصدد معنى الرسالة .. وهو ما

يكشف عن وجه آخر من أوجه هذا الكتاب .. فالموقف المعروض هنا ليس موقف من عبروا بالدوامة سريعا ونفضوا عن أنفسهم غبارها ، وتعينوا في العالم من جديد، في معسكر آخر أو خارج كل المعسكرات .. وإنما موقف من تشكلت حياتهم بعمق داخل هذا العالم . فأروى على خلاف الجيل الذى تخاطبه لازالت تحمل معها – رغم تخليها مؤخرا عن القضية الوطنية – الحلم بالعدل ، بالانتماء الواضح لعالم مرتب جيدا . إن ذلك الكتاب يقدم لنا شخصية مؤمنة بطبيعتها، ولكنها صارت بغير إله .. شخصية تظل تحمّل نفسها مسئولية العالم والحقيقة في عالم قيد التشكل يراجع مبدأ إمكانية وجود هذا النمط من المسئولية من الأساس .. وتلك هي الهوة الضخمة .. وذلك هو الجحيم.

وذلك أيضا هو الخلاف مع الجيل الجديد . لذلك تجد أروى نفسها مضطرة ، برغم المرارات ، لأن تلتفت إلى الجيل الجديد لتؤكد له أن حياة جيلها كانت برغم كل شيء أكثر غنى ، لأنه جيل عاش وذاق لحظة حرية ، لحظة كان كل فرد – حتى أسوأهم – على استعداد لأن يموت من أجلها .. جيل عاش الحلم الكبير ، وخاض تجربة عميقة أدرك فيها شرور القيم البرجوازية التي لا يدركها هذا الجيل الجديد . ووفقا لهذا المعيار يعيش الجيل الحالي حياة أكثر قسوة بكثير ، لأنه يفتقر إلى الحلم القديم أو ما يعادله .. جيل موصوم بالضياع في اللامعنى ، وإذا كنا نتعاطف معه فإن هذا التعاطف نابع من هذا الضياع بالذات .

تقبل أروى إذن مسئولية العالم والحقيقة كما ورثتها من خبرتها القديمة ، وترفض في ذات الوقت ما شهدته في خبرتها السابقة من تحول هذه المسئولية إلى "شر وجنون" و"عدم تسامح" و"رفض للاختلاف" والتعالى ، الخ . ماذا يبقى إذن؟ تبقى "إمكانية الحلم ذاتها" (ص ١١٨) ، نوع معين من الأحلام ، ربما كان – كما سنرى – لا يختلف كثيرا عن نوع الأحلام الذى ميّز الحركة الطلابية .. أو .. الدوامة القديمة .

لا تشهر أروى حلمها في مواجهة الجيل الجديد "الضائع" من المثقفين فحسب

.. ولكن في مواجهة "العالم الجديد" كله ؛ كانت أروى قد رفضت فيما مضى تعالي الطليعة عمن أسمتهم الطليعة "الناس العادية" ، ولكنها حين خرجت من الطليعة تبحث عن هؤلاء الناس وجدت عالمهم قبيحا . وكلما اقتربت منه وجدته أكثر قبحا ، ففسرت ذلك بأن القبح "قد سبقها إليه" . وبصرف النظر عما ينطوي عليه ذلك من افتراض "جمال العالم" قبل ذلك .. فإن هذا الحكم بالقبح كان طريقا مَلَكيا لعودة المرء إلى تاريخه العريق ، المحفور في جسده .. ليعيد تشكيل الكيتش الضائع معدلا .. فالآن سيتشكل الحلم متحولا إلى مثل أعلى أخلاقي موضوع صراحة أمام الواقع ، وتعلن أروى عن نفسها - بالتالي - مثقفا هامشيا .

حين يعلن موقف المثقف الهامشي عن نفسه فإنه يفترض بالضرورة "وجود" مركز يقف هو خارجه .. فالهامش لا يوجد إلا قياسا إلى مركز ما . فالمثقف الهامشي يظل يحمل في داخله الحلم ، غير أنه حلم مجرد ؛ حلم توقف عن التبشير بطريق جديد نحو عالم جديد ، فهو كيتش بالقوة فحسب ، برغم أنه لا يخلو من دلالات محددة على نحو ما سنرى . وهو أيضا موقف انتظار ، لأنه لا يعلن نفسه مركزا بديلا ، ولو في حالة جنينية .

من خلال هذا الموقف الهامشي سوف تستبقي برغم كل شيء تلك الرؤية النورانية .. ذلك الحلم .. أو الأمل في حلم الخلاص الشامل ، باعتباره المعنى الوحيد للوجود ، والمبرر الأساسي لوجودنا نحن بالذات ، حتى إذا كنا قد فقدنا الآن الطريق . لذلك فنحن لا نستطيع أصلا أن نرى في رفض الجيل الجديد لمبدأ الحلم إلا علامة مؤكدة على ضياعه .. فلا هو يشارك أروى في هذا الموقف الهامشي ، ولا هو يمثل الطرف الشرير الذي نقاتل ضده . ومن ثم يصبح موقفه بالضرورة موقفا غير قابل للرؤية ولا للتفسير من وجهة نظر "الحلم" - بألف لام التعريف - إلا كسلبية محضة ، كـ "لا - وجود" .. أو - بشكل أبسط -

كضياع يستحق الرثاء .

يوم الحساب

إذا كان الجيل الجديد قد أسقط قضية الوطنية ، ومشكلة المسئولية عن الجرائم ، فإن جيل الحركة الطلابية الماركسية وقادته من الجيل الأسبق قد انتبه بعنف لهذه الرسالة ، واستعد بالسلاح ليخوض معركته المقدسة ضد الكتاب ، حتى بغير قراءته . ذلك أن الرهان هنا ليس على الأفكار ، ولكن على القداسة . لقد كانت الرسالة التي وصلت إلى جميع المهتمين ، بغير قراءة ، هي أننا بصدد انتهاك لقداسة الدوامة التي هي رأس حربة التاريخ ومبرر وجودنا .. وفي هذا لم يخنهم حدسهم ؛ فالكتاب في المقام الأول إعلان للحرب .. وإذا كانت أروى تقر في مقدمتها المتأخرة للكتاب بأنها اكتشفت عند لقائها بالجيل الجديد أنها لم تكن قد تركت مواقعها وأفكارها القديمة فيما يخص القضية الوطنية ومركزيتها .. فإن الرابطة المستمرة بالماضي في عمومه تنسحب في رأيي على مجمل النص .. من حيث هو نص يصفي الحساب على نحو بالغ الحدة مع رموز الحركة ومقدساتها .. ذلك أن تصفية الحساب ليست قطيعة بقدر ما هي رابطة قوية سنتناولها لاحقا .. هي رابطة الثأر . نحن إذن أمام معركة تُشن من داخل الصفوف .. "خيانة" – كما لعلهم يقولون – ومن هنا ذلك الاحتشاد المسبق ضد الكتاب ...

لماذا كل هذه الجرائم والآلام ؟ تحاول أروى أن تقدم تفسيرا لجيلها : أنتم جيل قد خضع لجيل سابق "انتهكه" عهد عبد الناصر حين حذفه إلى الهامش ، وأصبح لا يرضيه أقل من الزعامة تعويضا ، فمارسها باستهتار على الحركة الطلابية الصاعدة في أوائل السبعينات بهدف تلصيم صورة نضالية لذاته ، بغير أي شعور بالمسئولية تجاه مأساة الشعب وتجاه الجيل الجديد ، إلى حد عدم التورع عن استثمار الحركة في تصفية الخلافات التي تراكمت بين أفراد هذا الجيل السابق في زمن الانتهاك الناصري .

تستدير أروى لتدين قادة جيلها أيضا .. هؤلاء الذين وجدوا أنفسهم على

رأس الحركة الطلابية دون أن يكونوا قادرين فعلا ، لا على القيادة ، ولا على شجاعة الاعتراف بالعجز . فما كان منهم إلاّ أن سلموا أنفسهم للجيل السابق ، مقابل الحصول منه على الثقة والأطر والدوجمات والمرجعيات الكفيلة بتثبيت أوهام الانتصار الحتمي في نفوسهم ، في مواجهة كل الحقائق التي كانت تؤكد انحسار الحركة . هنا نصل إلى بيت القصيد من هذا التحليل .. وهم مجموعة الأتباع/ الضحايا ، الذين دفعوا ثمن رغبة هذه الذوات المريضة من أبناء الجيلين في تعويض الهزائم والجهل والعجز عن الاعتراف بالعجز .

غير أن المسألة أعقد من هذا التقسيم البسيط إلى خادعين ومخدوعين .. فمن أسهل الأمور مد هذا التحليل الذى تقدمه أروى على استقامته ليصل إلى الأتباع وأتباع الأتباع ... إلى نهاية الصف .. فكل منهم سلّم رقبته بالفعل لمن يليه ارتفاعا وردد مقولاته .. ربما حتى بشكل أكثر سطحية وتبسيطا ويقينية ، إشباعا لاحتياج نفسي ما .. بل وربما أيضا لنفس السبب : عدم القدرة على الاعتراف بالعجز . وأيا كانت آليات الاستعباد/ الخضوع ، فإنها ، في ظاهرة بهذا الحجم والامتداد الزمني ، لا يمكن أن تُعزى إلى مجموعة ظروف فردية أو تُلقى مسئوليتها على أفراد بعينهم .. وكفى الله المؤمنين شر القتال !

فبصرف النظر عن الحساب الشخصي ، ودون إنكار لوجود بشاعات فردية خاصة ، فإن "التعين في رتبة الطليعة" – الذى تعتبره أروى "أول خطوة في سكة الانفصال عن الناس وفي صنع علاقة بهم أساسها الغربة" (ص ٥٥) – يولّد بحد ذاته مجموعة من الخصائص الأخلاقية تفسر الكثير مما تشير إليه أروى (وغيره مما لم تشر إليه) من الخصائص التي ميزت محنة من أسمتهم بـ"المبتسرين" . فالتنظيم – الطليعة هو بالتأكيد في نظر نفسه "النفي المطلق للبراز" – بتعبير كونديرا الذى تقتبسه أروى ، ويعنى تقريبا التشبث بالكمال الخالص ورفض كل ما يخرج عنه – فهو مجمع حكمة وتاريخ ونضال البروليتاريا المحلية ، المرتبطة بالبروليتاريا العالمية ، التي تحمل على كاهلها مهمة تطهير العالم من كل "براز" . ومن هنا تتسلل النتائج:

فلماذا لا تتعبد الحركة في "محراب التجربة السوفيتية" – كما تلاحظ أروى – مادام هذا ضروريا لتقوية "إيمان" الطلبة بدورهم التاريخي في مواجهة حقائق واقعهم ذاته ؛ ولماذا لا يجرى تقديس الكتابة والتنظير والمناقشات على حساب العناصر الموهوبة في أمور التنظيم ، إذا كنا أمام حركة ضعيفة من حيث نفوذها الفعلي في الأوساط العمالية التي تدَّعي الحركة التعبير عنها ؟ ألا تصبح العقيدة في هذه الحالة الأساس الجوهري الفاعل في إبقاء الرابطة التنظيمية ، غير الفاعلة موضوعيا من وجهة نظر أهدافها المعلنة ؟ ومن ثم الحفاظ على "طليعية الطليعة" – إن جاز التعبير ؟ ومن الطبيعي أيضا تقسيم الناس إلى صفوة وأتباع ، لأن فكرة الطليعة تتضمن بحد ذاتها فكرة طليعة الطليعة ، ثم طليعة طليعة الطليعة ... وهكذا ، وهو ما يتعزز بفعل النظام الهرمي ، حيث تتجمع عناصر الصورة – حقيقية كانت أو وهمية – في المستوى الأعلى دائما . ألا يرتبط هذا كله بالنظرية الليتينية القائلة بأن الوعي – بألف لام التعريف – يأتي للطبقة العاملة من الخارج بالضرورة ، من المثقفين ؟ أليس التفاؤل الكاذب المزيف الذي اكتشفته أروى ونددت به يشكل التتمة الضرورية ، ليس لهذا الوضع المتردي فحسب ، ولكن أيضا لذات الإطار النظري الذي يقيم ركائز النضال على الوعي الطبقي الذي يحمله التنظيم ، بوصفه المعبر الذي لا يخطئ عن المصالح التاريخية للطبقة العاملة ، بل وعن التاريخ ذاته ؟ ألا يُعتبر التشاؤم في ظل هذا الوضع خيانة وتخاذلا، بل وعمالة لأعداء البروليتاريا أيضا ؟

لهذا كله أعتقد أنه من المشروع تماما افتراض أن اختزال الصراع الطبقي في الوعي الطبقي ، تمهيدا لاختزال الأخير في التنظيم الليتيني – بكل ما يحمله هذا الاختزال من تحويل التنظيم إلى "الممثل الشرعي والوحيد" للطبقة العاملة والتاريخ، أي إلى طليعة – يعني ببساطة أن التنظيم يكرس نفسه بنفسه بهذه الأيديولوجية ، بصرف النظر عن واقع حركته الموضوعي الذي يصبح في وعيه "مجرد" مسألة تكتيك وظروف وقمع ... الخ .. لا تنال من هويته وحقيقته المقدسة ، أو حتى

تلقى بظلال الشكوك حولها . ولا يخفى على أحد أيضا واقع أن الحركة الطلابية الماركسية الوطنية إنما كانت ترتكز في الواقع – وليس في النظرية – على الإنتليجنسيا المدينية الحديثة ، أي طلبة الجامعة وخريجيها من الموظفين والمهندسين والحاسبين والأطباء ... الخ ، إذ كان صراعها مع السلطة ومع التيار الإسلامي منصبا بعمق على التواجد الفعال داخل هذه الفئة ، بل وشهد تاريخ الحركة في حالات كثيرة "نجلسة" Intelligentsization – إن جاز التعبير – عديد من الكوادر العمالية نجحت الجهود في ضمها للحركة ، "ليغتربوا" بدورهم عن الطبقة التي ينتمون إليها حتى يصبحوا جديرين بلقب "الطليعة" .

وفي ظل منطق "التمثيل الشرعي والوحيد" كان لابد ايضا من إيجاد قضايا نظرية لإدارة وتبرير خلافات التجمعات المختلفة . سواء الخلافات بين المنظمات أو بين التكتلات داخل كل منظمة على حدة ، نظرا للاتفاق على أن الحقيقة هي في أصلها واحدة ، وعلى أنه لا يوجد أصلا سوى تاريخ واحد صحيح للعالم ومصالح تاريخية وحيدة مشروعة . ومن هنا أهمية المناقشات الفقهية المستمرة التي كانت ترمي جميعها إلى إثبات الأحقية المطلقة لكل طرف في احتكار تمثيل هذه الحقيقة الواحدة والمصالح المشروعة الوحيدة . وفي ظل الركود الحركي والتنظيمي ليس من المستغرب أن يصل ابتذال المناقشات سعيا إلى إضفاء المشروعية على الاختلافات التنظيمية وإدارة الصراع حولها إلى حد النزاع العقائدي حول موضوع "نمط الإنتاج الآسيوي" ، مثلا ، وإن كانت قد دارت في معظم الحالات حول قضية "طبيعة السلطة" ، التي لعبت نفس الدور الذي لعبته "أنماط التكفير" في إدارة خلافات التيار الإسلامي – كما أوضحت في دراسة سابقة . ذلك أن هذه القضايا الخلافية قد سمحت لكل طرف من وجهة نظره بالاحتفاظ بادعاء "التمثيل الشرعي والوحيد" في مواجهة الأطراف الأخرى ، فوق دورها الأساسي، وهو الاحتفاظ بالتماسك التنظيمي ذاته ، بالكيتش ، حيث ينظر كل فرد في وجه الآخر فيجد في "تمسكه بالمبدأ" تأكيدا ودعما وتبريرا واقعيا لتمسكه هو أيضا ، وبالتالي الاحتفاظ باللغة الخاصة للطليعة عن طريق تداولها وإعادة

تداولها وإنتاجها .

ثم يأتي الوضع المحورى للقضية الوطنية وسط القطاعات الأوسع للحركة الطلابية الماركسية المصرية ليكمل الدائرة .. فالموضوع الوطني بمفرداته من قبيل الخيانة الوطنية والصعود والهبوط التاريخي للطبقات ...الخ ، إنما رسّخ ، في ظل غياب النشاط العمالى ، الطابع السياسي - الأيديولوجى الطليعى ، حيث تظل الطليعة ترنو من خلال هذه المفردات إلى هدف استراتيجي وهمى هو جهاز الدولة، وتصب أطروحاتها على نقد سياساته العامة واليومية فيما يخص القضية الوطنية ، التى هى قضية علاقة خارجية بالأساس ، فتحتفظ الطليعة لنفسها من جراء ذلك بكرامة الجنرالات ، فهم ليسوا من خلال هذا النشاط الكلامى بأقل من دولة بديلة أو حكومة ظل كاملة فى أرقى تجسداتها : تمثيل الوطن .

وأريد أيضا أن أضيف : ولم لا نقول أن ذلك كله مرتبط بمنطق "الحلم" الذى تفخر أروى بجيلها لامتلاكه ؟ ذلك أن الطليعة من خلال هذه الآليات تصبح أعلى .. بالضبط لأنها تمتلك الحلم- فى مواجهة الواقع الذى لا تمتلكه - وتمارسه فى نشاطها ومناظراتها ، وفى معاركها : المعارك الداخلية من أجل احتكار الادعاء بامتلاك الحلم ، والمعارك الخارجية من أجل حلم المسيرة الكبرى : حيث يخرج الكورس : "الجماهير"، ليسير خلف المناضل ، الذى يتحقق بهذه الصورة كـ"طليعة" للناس "العادية" ، ويصبح من جراء ذلك على استعداد طوعى للشهادة التى تساوى البطولة بالمعنى الدينى المسيحى/ الإسلامى . ألا نستطيع إذن أن نقيم تطابقا بين ازدواجية الحلم/ الواقع ، وازدواجية الطليعة/ الجماهير ؟ ألا نستطيع أن نعتبر "الحلم" صيغة رومانتيكية أو عاطفية لمنطق التمثيل - الطليعة ذاته ؟ أو المرادف الأخلاقى لهذا المنطق ؟

عالم الكون والفساد

لقد كان التعيين فى رتبة الطليعة "أول خطوة فى سكة الانفصال عن الناس

وفي صنع علاقة يهم أساسها الغربة" - على حد تعبير أروى . وفي ظل هذا المركب الأيديولوجي كان من شأن الانعزال وضعف التأثير أن يؤدى إلى مزيد من الجمود والصرامة العقائدية ، ليتحول الفرد إلى ممثل مجرد للأيديولوجيا ، بحيث تصبح حياته ، على حد تعبير أروى ، حاضرا عابرا ، ويصبح وضعه الخاص وكذلك علاقاته الاجتماعية مسألة هامشية ، ويتحول التنظيم إلى بديل عن المجتمع أو إلى مجتمع مواز . ومن هذه الزاوية لم يكن ثمة فارق نوعى بين الستينيين والسبعينيين ، أو بين القادة والأتباع . فالقادة الستينيين كانوا إما من الذين غنوا نصف أغنية - على حد تعبير أروى - في أحضان الجهاز الناصرى ، حتى تغيرت الأحوال في عهد السادات وأصبحت نصف الأغنية هذه ذاتها محرّمة ، تحتاج إلى تنظيم سرى حتى تقال ، وإما كانوا من الذين "تمسكوا بالحلم" ، ورفضوا الغناء المبتسر ، ليعانوا مرارة "هزيمة البروليتاريا" ، ممثلة في شخوصهم ، على يد الناصرية ، حتى أسعفتهم الهبّة الطلابية التي حملتها السبعينات ، ليلتحق السبعينيون بالستينيين في الحفاظ على بقايا الحلم الوطني في ظل "الردة الساداتية" - في أحد التفسيرات - أو "الهبوط الوطنى" - في تفسير آخر . ومن خلال العزلة كان التفاقم البشع لأمراض الدوامة الأيديولوجية ، إذ لم تجد الدوامة أمامها سوى نفسها لتأكلها ، وهى تغنى أغنية كاملة هذه المرة ، ولكنها سرية ومحاصرة . ومن الطبيعي أن يزداد التشدد ، وتبرز تكتيكات عبادة السلطة والانضباط أكثر فأكثر ، ويصبح الصراع الداخلي هو المتنفس الوحيد لجموعة من أنصاف الآلهة الذين افتقروا إلى الأتباع . وليس من غير المتوقع في ظل هذا التركيب أن السبعينيين أنفسهم كانوا سيكررون ذات التجربة مع الأجيال التالية لو كان الله قد قيض لهم حركة طلابية قوية في الثمانينات يعوضون بها مرارات الهزيمة ، التي أصبحت عندهم ، مثلما كانت عند الستينيين ، أكبر من مجرد هزيمة شخصية ؛ إذ هي لا تقل عن هزيمة مؤقتة للتاريخ ذاته . ومن الطبيعي أيضا أن يفرز هذا الجو ما تسميه أروى "الحقد غير الموجه" ، الرافض مسبقا لأى نجاح ، فالنجاح في ظل

هذا الجو لا يمكن تفسيره إلا كنتيجة لخيانة ما ، تنازل ما ، لأنه ببساطة ليس نجاحا "للكيتش – الحقيقة – التاريخ" ، وبالتالى فهو دائما جزء من نجاح الرجعية بشكل أو بآخر .

لقد ارتبط الجميع بـ"الحلم" ارتباطا لا فكاك منه . غير أن الحلم كان يعني ما إجباريا .. فالحلم لم يكن سوى أحد مفردات عالم سائد من الأحلام .. عالم الأيديولوجيات الواحدية ، الذى بدأنا نستشعر انهياره في مصر في التسعينات فقط . وترصد أروى ذاتها حقيقة أن الحركة الطلابية الوطنية الماركسية كانت بمجملها جزءا من الأيديولوجية الناصرية ، برغم العداءات ؛ فالبرنامج الوطني كان واحدا ، ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن الأيديولوجيا – الدوامة الناصرية كانت أيضا جزءا من عالم الصراع بين المعسكرين . فكما تلاحظ أروى – على صعيد الحركة الشيوعية – لم تسلم الحركة الشيوعية الأوربية ذاتها من الجمود العقائدى . وإذا دققنا النظر فسوف نشهد عالما أنتجت فيه الأيديولوجيا الرأسمالية الديمقراطية ذاتها نموذجا بشعا للإرهاب الفكرى في ذلك الحين ، هو المكارثية . وفي كل هذه الصراعات بين مختلف الأيديولوجيات/ الدوامات ، ترسخ المبدأ القائل بأن الفكر يحكم العالم ، وأن المبدأ الصحيح يجب الذود عنه خوفا من "تلويثه" بأى مكونات خارجية ، وأن "التحريفي" أكثر خطورة من "الخائن" الصريح ، العدو المعلن . لقد كان الكيتش الذى تدينه أروى إذن أحد مفردات عصر الحقيقة الوحيدة ، عصر تدور صراعاته كلها على أساس افتراض مبدأ مطلق خيِّر وحيد يدعي كل طرف امتلاكه ، وعليه بالتالى أن يسعى عبر حوار أو صراع يسمى نظريا أو فكريا لتأكيد مشروعية هذا الامتلاك . وفي هذا الإطار تصبح الدوجمائية فريضة ، ويصبح تمييز الأعلام أو الرايات في حاجة إلى تأكيد دوجمائي لا يكل ، ولا يتورع عن اختلاق ما يناسبه من مبررات "نظرية" . ففي إطار الحركة القومية العربية ، مثلا ، أدار البعث وعبد الناصر صراعاتهما على المستوى الأيديولوجي عن طريق الاختلاف على ترتيب الأولويات بين مقولات "الحرية –

الاشتراكية – الوحدة" ، وسالت الأحبار أنهارا لتناقش هذه التفاهة المقززة ، لا لشيء إلا لتبرير واقع وجود معسكرين يستعملان ذات الأيديولوجيا ويتصارعان باسمها على السيادة...

كلا .. لم تكن الحركة الطلابية الماركسية تنفرد بأمراضها.. بل كانت وبحق ابنة عصرها ، حتى ولو كانت بين أخوتها ابنا مبتسرا وهزيلا بعض الشيء !

في كل هذه الحالات كان دور هذه الأيديولوجيات – الدوامات ، هو بالضبط تبرير الاختلاف ، وإقامة هوية متميزة ، والقمع باسمها : من أجل بناء الدولة الوطنية التدخلية القوية ومد نفوذها في المجتمع ، في حالة الناصرية ؛ ومن أجل بناء الدولة الحديثة في حالة الحركة الوهابية الثالثة بالسعودية ؛ ومن أجل حفظ تماسك البيروقراطية السائدة وتحديث المجتمع على يد الدولة ، في حالة الاتحاد السوفييتي ؛ ومن أجل الحفاظ على هيمنة الرأسمالية ومواجهة البيروقراطية السوفييتية ، في حالة المكارثية .

أما الشيوعية المصرية في الستينات والسبعينات ، فكانت لفترة ما أداة الإنتليجنسيا المدينيّة المصرية الحديثة – أو بعض قطاعاتها بالأدق ، في مقاومة هيمنة الإنتليجنسيا العسكرية ، ثم في مواجهة عجز الدولة المتزايد عن إعالتها ورشوتها بعد ذلك مع اقتراب الخزانة العامة من الإفلاس وانتهاء العصر الذهبي للتعيينات والوظائف . لقد كان البرنامج الوطني "الديمقراطي" السلطوي للحركة يلعب بالضبط على الفجوة بين الدعاية الناصرية وواقع الدولة كما تراها هذه الإنتليجنسيا. غير أنه لأسباب كثيرة سقطت قيادة الإنتليجنسيا المتمردة في يد الإنتليجنسيا الحاكمية الأكثر راديكالية ، وصاحبة الأيديولوجية الأكثر تماسكا في عداء النظام ، حيث تنطلق باسم "المطلق" ذاته ، لتصل إلى إدانة مطلقة لمبدأ الدولة القومية ذاته .. واكتمل سقوط البرنامج المذكور مع انحسار "الخريطة الناصرية" بعدما أدت مهمتها في خلق الدولة التدخلية الحديثة ، التي أصبح واجبها الوحيد هو إعادة الاندماج في الاقتصاد العالمي بشكل أعمق وفقا لتوازناته الحقيقية ، وفي

حدود المحصلة التي خلفها مجموع الانتصارات والهزائم .

نقد الكيتش الأخلاقي – (١)

غير أن تحليل الحركة الطلابية الوطنية الماركسية من منظور أيديولوجيتها وظروفها لا يمنع ، أو لا يستبعد – بعد كشف الكيتش بالذات – وجود أوسع الاختلافات مدى في جوانب متعددة من شخصيات أعضاء الحركة . وليس من غير المتصور مثلا وجود أفراد "تحرروا من الوهم" ، وأباحوا لأنفسهم بعد ذلك الاستمرار لمجرد الحفاظ على "مهنة" الزعامة أو الطليعة ، أو بسبب العجز عن الحياة خارج الدوامة . ومع ذلك فلا يمكن أن يقال أن هذا النوع من الأفراد أو غيره قد اقتصر وجوده على الحركة الطلابية الماركسية ، أو حتى على الحركات السياسية على وجه الحصر، فضلاً عن أنه من غير المتصور أن يلعب هذا النوع من الشخصيات دورا مهما كهذا إلاّ في بيئة ومؤسسة تتيح لهم الفرصة والإمكانيات لممارسة مثل هذا النمط من النفوذ . ولا أظن أن حزب لينين مثلا كان أفضل أخلاقيا من جميع النواحي ، برغم امتيازه بأنه لم يكن حزبا طلابيا ، بدليل خضوعه لزعيم على غرار ستالين مثلا . وإذا كان ستالين زعيما عالميا ناجحا فلماذا إذن يُلام قادة الحركة الطلابية الماركسية المصرية على اقتدائهم به ؟ ولماذا يُلامون على "تلصيم صورة نضالية" إذا كانت هذه الصورة معيارا عاما للحركة كلها ؟ ومطلبا كانت الحركة تطالب به بشدة لدرجة السعي لتقليد الزعماء على اختلافهم في أساليب الحديث والسلوك ، بل في حركاتهم ؟ ألم تكن العناصر الأكثر إخلاصا ونقاء هي بالضبط الأقل قدرة على التخلص من الكيتش ؟ ألم تشهد هذه الفترة عمل ماكينة الإدانات بأقصى طاقتها على أيديهم ، بالذات لكل من يتخلف عن الركب ويمتنع عن "تلصيم صورة نضالية" ؟ بل لكل من يجرؤ على طرح مبدأ إعادة التفكير في تفاهات نظريات الحزب على غرار نظرية "طبيعة السلطة" ومهاتراتها النظرية ؟ ثم .. ألا يتطلب "التعيين في رتبة الطليعة" بالضرورة إنشاء صورة طليعية نضالية والحفاظ عليها ، بنفس الطريقة التي يستصحب بها "التعيين

فى رتبة الوزارة" مثلا اتخاذ سمت الوزراء وطقوسهم ؟ ألم يتواطأ الجميع مع مبدأ الحفاظ على قدسية أسرار وفضائح "البيت الواحد" ، فضلا عن عدم جواز مناقشتها في الداخل أصلا بغير تغطيتها بأسانيد نظرية محترمة ونصوص مناسبة ؟ وأخيرا ألا تُلقى سيرة ستالين وغيره ولو بعض الظلال من الشك حول الفكرة الضمنية القائلة بوجود رابطة قوية بين الفعالية السياسية والأخلاق ؟؟ فقبل وبعد كل شيء بنى ستالين الاتحاد السوفيتي وخاض به حربا عالمية وكسبها برغم كل أخطائه ، ورفع الدولة السوفيتية إلى مستوى قوة عظمى .

لا يمكن إذن أن نستبعد بشكل مطلق إمكانية تحول أسوأ العيوب الشخصية للستينين أو السبعينيين إلى فضائل فى ظرف معين ، تفيد فى تحقيق "الكيتش النضالى" .. فليس التحطيم المتبادل هو القَدَر الوحيد الذى ينتظر هذه العيوب أيا كانت الملابسات . ولهذا السبب وغيره حرص النظام على تحجيم نشاطات الحركة الطلابية الماركسية وإجهاضها بشكل دورى وعزلها عن التجمعات العمالية ، برغم الفاعلية المحدودة . وبالمقابل لا يعنى نجاح هذه المنظمات الفقيرة الإنتليجنسوية فى التحول فى ظرف ما إلى قيادة ثورية أو حتى استيلاؤها على السلطة أن الكيتش ليس كاذبا ، ولا أن الجزء قد أصبح أخيرا كُلاً ، لأن تثوير الحياة الاجتماعية ليس مرهونا بالسلطة السياسية وحدها أصلا ، ولا هو من فعل نخبة متجردة تمثل الجماهير والتاريخ معا .. فالسلطة السياسية ليست هى الحياة ، وإن كانت من أقوى رموزها المعاصرة .

وقد يكون حكم أروى صحيحا ، حين تقول أنه "ليس هناك من هو أخطر من البرجوازى الصغير ، المتعلم ، الخجول ، الشريف ، الأخلاقى إلى حد التطهر .. بالذات لو قرر أن يتدخل ليعدل مسار التاريخ" (ص ص٧٣ – ٧٤) ، ولكن هذا ليس أكثر من حُكم وحيد الجانب ، فبهذا المنطق ذاته لم يكن هناك من هو أخطر من لينين "البرجوازى الصغير ، المتعلم ، الخجول ، الشريف ، الأخلاقى ... الخ" . فالبرجوازى الصغير – أو فرد الإنتليجنسيا بالأدق – ليس موصوما بوصمة

أبدية وخالدة ، وإنما هو حامل لقابليات معينة ، تنتج نتائج مختلفة تماما فى ظروف مختلفة، بل وتتعدل وتتحور ضمن فاعليات مختلفة . وبصفة عامة ليس من المرجح إمكان إيجاد صلة مباشرة بين الفعل الأيديولوجى/ الأخلاقى (ناهيك عن الفعل السياسى الأكثر تعقيدا) وبين أخلاق شخصية معينة ، لأن كل فعل يتخلق فى ظلال شبكة من التفاعلات الاجتماعية المعقدة لا بديل لفهمها عن التحليل العينى الملموس لكل حالة على حدة .

نقد الكيتش الأخلاقى – (٢)

حاولت أن أبين فى الفقرة السابقة أن كشف منطق الكيتش ، الذى بذلت فيه أروى جهدا عظيما ، والذى أؤيدها فيه تماما ، لا يكشف بأسفله ذرات أخلاقية متصارعة يطحن أسوأها أفضلها أو يستغله ، لأن منطق الكيتش ذاته شديد الارتباط بمنطق الاستغلال وبمنطق القابلية للاستغلال أيضا، كما أوضحت ، وكما سيتضح أكثر فيما بعد ، حيث يستفيد منه المستغَلون كما يستفيد المستغِلون.

وسوف أحاول الآن أن أبين كيف يستند منطق الإدانة الأخلاقى نفسه إلى ذات تصورات الكيتش السابق . وقد سبق ورأينا كيف يعود الكيتش القديم للظهور فى الرثاء الحار للجيل الجديد بوصفه "فاقدا للحلم" ، ولكن هذا يتضح بصورة أبسط وأوضح فى نمط "الحلم الأخلاقى" الضمنى فى هذا الكتاب ، نمط يقوم فى تقديرى على تصور قيام ما يمكن أن أسميه "أخوية كاملة نبيلة" ، وهو تصور مأخوذ مباشرة من التصور الرومانسى للشيوعية ، أولا ، ومسئول إلى حد كبير عن آليات الكيتش ذاته ، ثانيا .

فالأخوية النبيلة الكاملة كانت هى بالفعل المثل الأعلى غير المتحقق للحركة الطلابية الوطنية الماركسية على صعيد الأخلاق ، وبفعل ضغط هذا التصور بالذات لا شك أن كل من اختلف عنه اضطر إلى إعادة تصوير نفسه – لذاته

وللآخرين أن كان صادقا وللآخرين فقط إذا كان "نصابا" – كمثال نموذجي بدرجة أو بأخرى لهذا التصور الحاكم ، وبالتالي إنكار وكبت مجمل تراثه الشعورى والأخلاقي ، ثم إعادة إنتاجه معدلا وفقا للتصور الأخلاقي الرسمي ، مع تحديد مناسب نظريا لطمس الفوارق . هذا مع افتراض حسن النوايا . وهو ما ينتج بحد ذاته مختلف الظواهر المرضية التي وصفتها أروى ، وغيرها من المظاهر ، من جراء ما يولّده ذلك الاصطناع والدعوة إلى الانصباب في قوالب معدّة سلفا باسم التربية الثورية من تعقيدات في العلاقات بين الأفراد ، ثانيا ، وبين الفرد ونفسه ، أولا .

ويتبدى التمسك بذات النموذج في إدانة الكتاب الضمنية لكل من نجوا بجلودهم من عالم الماركسية الطلابية المصرية وتخلّوا عن خوض معركة تحقيق الكيتش بحذافيره في صورته المثالية ، ليندمجوا مرة أخرى في الحياة اليومية : في البحث عن الرزق ورعاية أسرة وأطفال . فالكتاب يصف هذا التصرف بأنه "تلصيم خروم" ، وهو وصف لا يمكن تصوره إلا انطلاقا بالضبط من موقع نموذج التنظيم الأخوى الذى أصاب ، للأسف ، أعضائه "بخروم" بسبب مشكلاته ذاتها . ففي هذا الموقف سوف تتوقف رؤيتنا لهؤلاء في اللحظة التي يتركون فيها "الأخوية النبيلة" بسبب الجروح ، ويظلون إلى الأبد محتفظين في أعيننا بصورتهم وهم يخرجون بجروحهم منه ، ثم يعجز الخيال عن تصور ما هو أبعد من صورة افتراضية لهم وهم يضمدون هذه الجروح .. لأنهم بعد ذلك ببساطة يخرجون من التاريخ .. تاريخ "الأخوية النبيلة" المؤلمة . ولكن من وجهة نظر هؤلاء الأفراد فإن ما بدأ بالنسبة لهم – فرضا – تضميدا لجروح يتحول إلى عالم بأكمله ، بمشكلاته ومسراته ، بلحظاته النورانية والبائسة ، بخيريه وأشراره ، وتختفي مع الزمن الصورة القديمة التي كان مشروع الأسرة فيها نقطة صغيرة لا تزيد عن حجم "البلاستر" الذى نضعه على الجرح . أما من وجهة نظر الطفل الذى تنتجه هذه الأسرة ، فالكيتش بأكمله يختفي تماما .

وفوق ذلك لا أظن أن مثل هذه التحولات تكون خالصة أو قطعية ، فالخبرة الماضية لا تموت بمجرد توقف ممارستها ، والمرء كما أشرت في بداية المقال لا يستطيع أن يرمي ماضيه خلف ظهره ويمضي ببساطة . وبالقدر الذى تبدو به الأسرة والعمل معوقان "للأخوية النبيلة" ، سوف تبدو الخبرة السياسية الماضية من وجهة نظر الأسرة والعمل مشكلة أحيانا . وأنا هنا أكثر ميلا لموقف آخر لأروى، الموقف الذى -- على العكس -- لا يضع الحياة اليومية فى مواجهة الرؤية السياسية والتزاماتها ، بل يفترض أن الحياة الاجتماعية العادية هى معمل الخبرة الأساسى للفرد ومحك اختباره ، وهو ما فهمته من رفض أروى لأن يعمل بالسياسة الهامشيون من المراهقين ومن الذين لم تثقل كواهلهم أعباء الحياة ومشكلات الواقع فى حياتهم اليومية ؛ من فقدوا كل رابطة بالعالم سوى الرابطة الوهمية لتمثيله وقيادته .

ولعله مما يؤيد تصورى هذا رصد أروى لأمراض الأسر التى ظلت تحتفظ بلافتة "الأسرة اليسارية" وأصرت على الاحتفاظ ببقايا تصورات طليعية ، جعلتها تدخل مع بعضها البعض فى منازعات ومشاحنات باسم المبادئ ، أو تكوين شلل تجمع الفقراء حول الأسر الغنية تحت زعم استمرار النضال أو الأفكار السابقة بصورة أو بأخرى ، أو حتى بقايا لهما .

كذلك تتجلى العودة إلى الكيتش القديم فى النموذج الضمنى للحب الرومانسى العابر للطبقات والظروف والقائم على المسئولية الكاملة والتضحية اللانهائية في علاقة قائمة على الكفاح المشترك المجرد ، والذى يقدمه الكتاب فى إطار نقد "المثقف عاشقا" ، بوصفه "برجوازيا صغيرا". وهو نموذج لن يشعر بغرابته أحد من نشطاء الحركة الطلابية الماركسية ، لفرط تداوله بينهم ، لأنه بالضبط يتمم الحلم النخبوى التمثيلي . وربما تجدر الإشارة هنا إلى أن هذا التصور يعود في جذوره إلى النقد الرومانتيكى الكلاسيكى للمجتمع البرجوازى الحديث ، الذى ربما كان يجد مثله الأعلى فى فردين محبين فى كوخ بسيط ،

تجمعهما وحدة سرمدية خارج كل علاقة اجتماعية أخرى ، ويتضامنان في مواجهة العالم كله .. وهو ذات الجو النفسي الذى أحاط بالحركة الطلابية بوصفها نخبة إنسانية متميزة تنتمي للمستقبل وتنادى بالحرية وترتبط روحيا بعالم آخر ، مثالى من جميع النواحى ، يقف في مواجهة "العالم – الحاضر – كله" . وفي مواجهة ذلك العالم المثالى يقدم الكتاب نموذج الحب البرجوازى الذى يقوم بالضرورة – فيما يؤكد الكتاب – على الملكية المحضة ، ويهدف أولا وأخيرا للسيطرة بهدف الإشباع الشخصى الذى يتمحور حول الامتلاك ... الخ . وهو نموذج يمتنع فيه ، وفقا للمنطلق الرومانسى ، التفكير في إمكان وجود تواصل "إنسانى" .. حيث أنه من المفترض أصلا أن الإنسانى هو الرومانسى وأن الرومانسى هو الإنسانى بالضرورة .

على أية حال أسفرت العلاقات التى قامت فعلا في ظل الكيتش عن شئ لا هو رومانسى ولا هو برجوازى .. وهو في جميع الأحوال مشكلة كبرى .. لأن هذه العلاقات – زواجا كانت أو غير ذلك – كانت – بسبب عمقها بالذات – الأقل قدرة على التكيف وفق نموذج الكيتش ، وبالتالى شكلت نقطة ضعف قاتلة للوهم . فها هو كل طرف يكتشف أن الرفيق/ الآخر هو أصلا فرد بخصائصه المميِّزة له ، وليس نموذجا أو تجسيدا للنموذج الذى تؤسسه الحركة .. بل هو فوق ذلك آخر ؛ أى ملئ بالعيوب من وجهة نظرنا ، التى هى ما زالت بعد بالنسبة لنا وجهة النظر المثلى المؤسسة جيدا على قيم الأخوية الكاملة النبيلة بعدما نجحنا في الالتحام بالكيتش وتبرير فرديتنا الخاصة في إطاره عبر عملية معقدة . والآخر أيضا – وتلك هى الطامة الكبرى – لا يتوانى عن كشف عيوبنا ، وبعد فترة من الاحتكاكات لا بد وأن تواجه الأخلاق الرسمية للكيتش عقبات واقعية متزايدة .. وهذا كله بالنسبة لأفضل العناصر وأكثرها إخلاصا لقيم الكيتش ومثله. فبسبب واقعيتها بالذات تصبح هذه التجربة/ العلاقة هى الأكثر إيلاما .. لتضمنها عناصر غير كيتشوية .. دنيوية "عادية" ، ملحة ومهمة ويومية .. مؤلمة

خصوصا لمن كانوا الأكثر اتحادا بقيم الكيتش وادعاءاته .. فهنا بالذات لا تصلح تكتيكات التجاهل واختيار الهامشية التى يتعامل بها المناضل مع عمله ومع علاقات العمل ، ولا العزلة التى يتجنب بها أهله واهتماماتهم .. هنا "الواقع" ... فلتقفز هنا .. وهنا غرق الكثيرون ممن توحدوا بـ"الحلم" .

نقد الكيتش الأخلاقى – (٣)

يفترض هذا المقال أن التخلص من كيتش المسيرة الكبرى اليسارى والكيتش الأخلاقى المرتبط به يمكن أن يمنحنا رؤية أبسط وأكثر واقعية للمشكلات الأخلاقية . فبدلا من إدانة الأنانية بمفاهيم النقد الرومانتيكى ، يمكن – على العكس – أن نقرر أن أى تصور أرقى لعلاقات تقوم على المسئولية الشخصية المتبادلة تفترض أصلا تكوين أفراد مسئولين عن علاقتهم بأنفسهم أولا ، أى أنانيين بالمعنى البرجوازى . وبعد ذلك فحسب يمكن أن ننطلق إلى تصور علاقات تقوم على مبدأ الندية ، بمعنى الدعم المتبادل ، ومسئولية كل فرد عن نفسه ، وبالتالى عدم الاعتماد على تصورات مثالية مفترضة لأخلاق جماعية أو فردية ما ، تضمن لنا تلقائيا مسئولية أخلاقية للآخرين عنا . ولا يعنى مبدأ الندية هنا أسطورة التساوى المطلق ، وإنما – على العكس – قبول واقع ميل العلاقة لصالح طرف ما فى ظرف معين ، وللطرف الآخر فى ظرف مختلف ، وفقا لقدرات وتكوين هذين الشخصين .

ومع ذلك ، وأيا كان النموذج الذى نفضله ، فإنه يظل مجرد نموذج ، أى أدوات لمحاكمة الأفراد لبعضهم البعض من خلال افتراض قوالب معينة للسلوك . فى حين أن كل فردية تنطوى بالضرورة على إمكانيات الخداع ؛ خداع الناس ، بل وخداع النفس . ومن هنا فإن المرء الذى لا يسجن نفسه بعزم وإصرار وجهود متواصلة فى عقيدة أخلاقية بعينها سيتاح له من حين لآخر أن يعيد اكتشاف نفسه والآخرين فى ضوء مختلف وفقا لخبرات واقعية ، إذا استطاع أن يحرر خبراته ، ولو جزئيا ، من الأحكام الأخلاقية المسبقة . وأعتقد أن هذا الموقف أكثر إيجابية

أخلاقيا من وضع معيار فوقي – رومانسي أو غيره – لمحاكمة الآخرين بمنطق متعال ..

واتساقا مع هذا يمكن النظر لكل فعل أخلاقي على أنه فعل متبادل بالضرورة، بمعنى أن مسئوليته يتحملها طرفاه بشكل أو بآخر . فإذا كان المغفلون يستحقون أن يعطيهم الأفاقون (بتعبير أروى – ص٥٧) ، فإن المرأة التي تدخل – مثلا – ضمن مسئولية رجل يطوّر العلاقة حتى حدود الفراش ثم يتخلى عن مشاركتها في العواقب الاجتماعية المترتبة على ذلك ، كاشفا عن وجه شرقي كان غائبا قبل ذلك .. تشاركه المسئولية بالقبول الضمني أو حتى بالغفلة أو إيهام نفسها بقدرتها على تغيير الأوضاع بوسائل "سحرية" . وفي مقابل نموذج المثقف الذي يطرى "النصف الأعلى" للمرأة ليصل إلى "نصفها الأسفل" ، يوجد أيضا نموذج المرأة التي تسعى لرفع قيمة "نصفها الأسفل" عن طريق اكتساب مظهر الثقافة أو النضال ، ونموذج المرأة التي تفخر بالارتباط الحر أو غير الحر بالنجوم عوضا عن تطوير قدراتها الذاتية وتحمل مسئولية ذاتها .. وغير ذلك من النماذج الكاشفة لمبدأ المسئولية الشخصية والمتبادلة .

وبصفة عامة فإن كل شخص مسئول عن اختياراته ؛ فالفتاة التي تسلم رأسها وجسمها في جلسة على كوب شاي مع مناضل – كما تذكر أروى – ليس من المنطقي اعتبارها ضحية لمجرد أنها لم تنل مكاسب مادية ، فبقدر ما أنها كانت مدفوعة بطموح ما ، ونموذج ما ، ومطالب ما ، حتى ولو كانت طموحات الالتحاق بالكيتش والوصول بسرعة للمكانة المرتفعة لمسلماته .. يمكن القول بأنها شاركت باختيارها في المصير العام الذي اقتسمه أنصار الكيتش .. فليست الثروة هي الإغراء الوحيد في عالمنا المعاصر .

بل أن المشكلة التي تواجهها الأطروحات الأخلاقية النموذجية أعقد من ذلك .. فملكات البشر عموما متداخلة لا يمكن عزل كل منها على حدة ، كما تطالب التصورات الأخلاقية المتشددة في تفريقها المتشدد بين ما هو "عال" وما هو

"سافل" .. فلا يمكن مثلا عزل "تصفى" المرأة أو الرجل على السواء عـن بعضهمـا البعض ، ولا الحد من تأثيرهما المتبادل والمتآذر على الآخرين . ولا تتوقـف مسـألة التداخـل على هذيـن النصفـين فحسـب ، وإنما تمتد أيضـا إلى الـثروة والمكانـة الاجتماعية والحيوية والذكاء الاجتماعي .. الخ .. فلا يوجـد حـد فـاصل بين أى قدرة أو وضع للفرد وبين باقي أوضاعه وقدراته ، اللهم إلا من وجهة نظر تطهرية بالغة الحدة ، ترفع قيمـة معينـة كمعيار يفـوق كـل القيـم ، وتقيـم المحاكمـة علـى أساسها ، وترفض كل تداخل واقعي .

ومن جراء هذا التداخل الواقعي مرتبطا بإهماله ، نظرا لعـدم مشـروعيته مـن وجهة نظر النموذج الكيتشوى الأخلاقي ، حدث خلط هـائل ونشـأت إمكانيـات خداع للذات وللآخرين لا تنتهي . وعلى سـبيل المثـال كثـيرا مـا أصبحـت المرأة مجرد ذيل للمناضل ، وصوت إضـافي يعضـد موقفـه فـي التنظيـم ، رابطةً صعـود نجمها بصعود نجمه ، بكل ما ينطوى عليه ذلك مـن امتزاج أو التحـام الشـخصي بالسـياسي ؛ فيتحول الوفـاق الشـخصي إلى وفـاق سياسـي كمـا يتحـول الخـلاف الشخصي إلى خلاف سياسي ... وهو ما يتفق على أى حال مع مـا رصدتـه أروى من تحول الأفراد إلى كيانات أيديولوجية بشكل شبه كامل .

وبصفة عامة ، فـإن كـل مـا هـو "إنسـانى" – اختلافـى ، كـل نقـص ، كـان يضرب بالضرورة فى صميم التصور الرومانسي الخالى من العيوب ، ليصبح بالتالى مدخلا لتفكير نظرى لتبرير "الانحراف" بالخيانة أو الانحطاط ... الخ . فهنـا يصبـح التسامح مع الفردية مستحيلا ، من الطرف المعتدى والمعتدَى عليه على حد سـواء .. ذلك أن الطليعة بأخلاقها ونظرياتها الكيتشوية كانت دائما محكمة للتجريـم .. ولا عجب في ذلك .. فالمرء لا يصبح طليعة أصلا إلا لأنه يرغب منذ البدايـة فـي الانشطار الداخلى إلى حاكم ومحكوم ، وترجمة هذا الانشطار فى الخـارج ليتمكـن من محاكمة العالم والرفاق جميعا .

ويستصحب هذا التصور القطعي : الأخلاقى/ اللاأخلاقـى تصـور آخـر علـى

صعيد العلاقات الإنسانية : تصور التواصل/ اللاتواصل ؛ فالتواصل بوصفه فعلا أخلاقيا رومانسيا لابد وأن يخلو من كل غرض عدا تحقيق النموذج ، وتفاعل الفرديات يحكمه بصرامة نموذج معين للفرد الأخلاقي الذى يعتبر وحده قادرا على التواصل "الإنساني" . فالإنساني = الرومانسي كما أشرت من قبل . ومع ذلك فما يحدث واقعيا أنه يصعب كثيرا الفصل بين فهم الفرد والتحكم فيه ، وبين التعاطف معه وفهمه . كما أن كل سلوك ينطوى بالضرورة على قسر ما ، لمجرد كونه ، كسلوك ، يفرض أمرا واقعا .. ولا يمكن الفصل بين هذه الروابط من أجل نموذج يقوم على الفهم / التعاطف المجرد ، بوصفه هو بالذات " الـ"نموذج الإنساني، إلا في الحياة التجريدية "في ظلال" الكيتش .

الثـــأر

في رحلتنا عبر هذا الكتاب كان تحفظنا الأساسي يدور حول إحلال خطاب أخلاقي محل خطاب المسيرة الكبرى ، يظل مع ذلك يحمل العديد من سماته لأنه ينبع منه ، وهو أمر من شأنه أن يلقي الضوء على الكثير من سمات ومقولات كتاب "المتسرون" .. فموقع المثقف الهامشي يصبح بشكل واضح موقع المثقف الواقف على هامش المركز القديم ، والتراث يجب أن يجدده الجيل الجديد ، ولكن من خلال تبنى الطبعة الأخلاقية للكيتش ، بغير أفق جديد . الحلم يلح مطالبا بإعادة إنتاجه ، بل وبإعادة إنتاجه بشكل مصفى من الأدران والعيوب الأخلاقية .
ومن خلال ذلك يواصل كتاب "المتسرون" فعل احتشاد جبار في معركة إدانة أخلاقية لأفراد وتوجهات . ومطلوب من ضحايا جيل السبعينات الاحتفاء به بوصفه عملا يثأر لآلامهم ويعوضهم بإدانة المجرمين في حقهم . والسق مع تحقيق هذا الهدف النموذج الفريد للكتابة ، الذى جمع بين التحليل السياسي والفكرى ورسم النماذج ، وزاد من عمقه الشعورى إضافة خطابين شخصيين معبِّرين .
ليصبح للعمل ككل مذاقا ثأريا لاذعا ، يريد أن يثبت القدرة على مواصلة

الصراع ضد الأشرار والنيل منهم .. من خلال كيل اللطمات للمكانة والسلطة والهيبة القديمة التي أنتجت كل الشرور.

وربما كان من المناسب هنا أن نوضح أن هذا المقال لا يدعى أنه يقدم تناولا شاملا للكتاب ، وإنما يحاول أن يقدم منظورا نقديا لجانب معين من جوانبه وهو ما اصطلحنا على تسميته بالكيتش الأخلاقي ، بوصفه النقد الأساسي اللازم في رأيي لإكمال رسالة الكتاب الرئيسية والتخلص من بقايا "كيتش المسيرة الكبرى" . وإذا كنا في هذه الفقرة بصدد منطق الثأر الذى يخترق الكتاب ويميزه من أوله إلى آخره ، فإن ما يعنينا هنا ليس ما هو شخصي أو ثأرى بحت ، وإنما علاقة هذا الموقف بالكيتش الأخلاقي . ذلك أن منطق الثأر من شأنه دائما أن يكرس بطبيعته ذاتها نوعا من التحلل من المسئولية الشخصية . فالثأر موقف نهائي ، انحسمت فيه القضية وتم تصنيف معسكرات الخير والشر ولم يبق سوى خوض المعركة ، ومن شأنه بالتالى أن يعيد ويلح على إعادة إنتاج مبدأ الموقف الصحيح الوحيد الذى تحمله أنتَ .. أما الأخطاء فهي مسئولية الطرف الآخر وحده . فأنتَ في موقف الثأر لا تستطيع أن تتراجع ولا أن تراجع نفسك ، وأنتَ مضطر لأن تعتبر كل موقف مخالف لموقفك ، ولو أبسط اختلاف ، إما متواطئا مع الأعداء وإما – في أحسن الأحوال – عدميا ، يقف خارج قضية الحياة والموت التي تكتنفك . وسوف تجد نفسك بالضرورة لا تلتفت إلا لمن يمدك بسلاح أقوى أو لأعدائك الذين تثأر منهم ومن يوالونهم . وباختصار فإنك تجد نفسك في موقف الثأر هذا مرتبطا أوثق الارتباط بأعدائك هؤلاء ، وبمن يرتبط بهم .. سواء بالوقوف معهم أو ضدهم . أنتَ حين تثأر لا تتجاوز موقفك ، وإنما تتخذ قطبه المضاد ، ولذلك غالبا ما تكون أقرب لعدوك من أصدقائك ، وغالبا ما ستجد نفسك تستخدم نفس معاييره ومقدساته لتحاربه بها .. لأنها هي الكفيلة بأن تحدث في نفسه أقوى تأثير . ومثلما كانت الحركة الماركسية جزءا من الخريطة الناصرية ، تتأمل في الفارق بين الأيديولوجيا والواقع .. يقف الكتاب على نفس المسافة القريبة من الحركة الطلابية الماركسية ، ويقلب أيديولوجيتها نحو قطبها الأخلاقي ، ويتأمل

المسافة بين شعاراتها وممارسات قياداتهـا.. وليست المسـافة بـين الكراهيـة والحـب بعيدة .

وإذا كانت أروى تعلن نفسها مثقفا هامشيا ، فإن الهامش يجب أن يُفهـم هنـا قياسا إلى مركز .. هو بالضبط المركز القديم .. مركز الدوامة . ومن هنا لا يعنـى كتاب "المتسـرون" بتقديـم نقطـة انطـلاق جديـدة ، ولا بتقديـم بديـل .. فـالحلم القديم لم يمت بعد .. وليس بالتـالى فـى حاجـة إلى بديـل .. إنـه مدفـون فـى قلـب النقد، بل يخترقه اختراقا ، ولكن فى صيغته الأخلاقية : "حلم الأخوية النبيلة" .

لذلك يرى هذا المقال أن استكمال الرسالة الإيجابية للغاية للكتاب إنما يتطلب بالضبط التخلص من الكيتش الأخلاقى أيضا ، الذى هو فـى الحقيقـة أكثـر قسـوة ووطأة . وعلى سبيل المثال ، ومع شـديد الاعتذار للكاتبـة ، لا يسـع المـرء سـوى ملاحظة التشابه الواضح بين رجال الحركة الذين يقول عنهم الكتاب أنهم يضعون نموذجا للمرأة هو نموذج المرأة الإلهة ليحكموا به فـى النهايـة علـى المرأة الواقعيـة بأنها إما زوجة بلهاء أو مومس ، وبين حكم الكاتبة نفسها على من أسمتهم "الذيـن فشلوا فى تعويضها عن خيـاناتها" . ففى الحالتين يُنَصَّب النموذج الأخلاقى فردا فى موقع الحكم ، ويضع بين يديه آلية إدانة باترة لا تخفق فى مسعاها أبدا .

لقد ولَّد كيتش "الكمـال الأخلاقـى" ، بتوحيـده بـين الفـردى والعـام ، كـل الثنائيات التى تخللـت الكتـاب . فـ"الكراهيـة المطلقـة للمثقـف" والرفـض المطلق للصراع نفسيا وأخلاقيا ليسا سوى صورتين قاسيتين لـ"نفى المطلق للبراز" . ذلك أن رفض الصراع هنا لا يقوم علـى تسـامح ، ولا كمقدمـة لعمـل يرمـى إلى إقالـة الناس من عثراتهم الأخلاقية ، ولكنه يقوم على تشـدد مطلـق ، يـؤدى واقعيـا إلى توسيع لا متناه لنطاق الإدانة .

❖

ولكن .. ما الذى يمكن أن يطرحه هـذا المقـال إذا رفـض الكيتـش الأخلاقـى والطابع الثأرى المرتبط به ؟ ألن يطرح بالمقابل كيتشـا آخر يقوم مثلا على التسـامح

المسيحى الطابع أو شيء ما من هذا القبيل ؟ هذا بالضبط ما يحاول هـذا المقال أن يفلت منه .. مدركـا أن الإحاطة بمشكلة بهذا الحجم وبهذا الامتداد التاريخي أسهل كثيرا من تجاوزها . فنحن المثقفون - الذين نعمل فى إنتاج الأيديولوجيات بالتعريف - نقف تاريخيا أسرى الاختيار بين الانخراط فى معارك "الكيتشات" المتصارعة ، متألمين مع ذلك من إدراك حدودها وزيفها ، برغم قوتها الحالّة فى الميدان بشكل لا يمكن إنكاره ؛ وبين تجاهلها ، مخاطرين بالوقوع تحت عجلاتها الشرسة بغير وعي ، وبالسقوط فى اللاشيء ؛ وأخيرا رفضها بشكل إيجابى ، مخاطرين بتحول رفضنا هذا - فى حالة اكتسابه لقوة ما - إلى كيتش جديد يفوق الجميع فى قسوته بسبب جذريته بالذات .

من بين جميع هذه الخيارات يختار هذا المقال مؤقتا خيارا "شبه مسيحى" ، ربما ، أو تفكيكى ، محاولا تجنب الأضرار الكبرى لأى من المواقف الثلاثة إذا ما اختير بشكل كامل وحاسم .

يستند هـذا الموقف المؤقت المقترح إلى مجموعة من الاعتبارات ، منها أن "طريق الحق المستقيم" - إن جاز التعبير - لم يوجد أصلاً فى أى يوم من الأيام ، لأنه ليس معروفا مرة واحدة وإلى الأبد ، وإنما يتشكل تاريخيا من خلال مجموعة الانحرافات المستمرة عن الطرق التى ثبت خطأها ، فضلا عن أن رؤية الطريق نفسه تنتج عن موقع خاص للرائى .. ومن شأن السير فى الطريق أن يغير هذا الموقع ، وبالتالى الرؤية . وهذا الموقف ليس فيما أظن عدميا .. إلاّ إذا كنا نشترط لأى فعل أو حركة ضمانة علوية بالسداد والنجاح .. وقبل ذلك اليقين المطلق بالصواب الكامل .

كذلك ينطلق هذا الموقف من رفض المعايير الأحادية التى تولّد بطبيعتها ثنائيات شاملة ومطلقة ، على غرار ثنائية الخير والشر النموذجية . فالمعرفة مثلا ليست مقابلا للحياة ولا نقيضها ، ولا أيضا بديلها وجوهرها وتمثيلها .. فهى لا تخرج عن كونها نشاطا بشريا مثل أى نشاط آخر ، وليس - بالتالى - موقف

احتقار المثقف أو موقف تمجيده نابعين من أمور جوهرية أو ماهوية تتصل بنشاط الثقافة ذاته .. فهما موقفان ناتجان في الواقع من تفاعل اجتماعي معقد . ناهيك عن أنه لا يوجد نشاط إنساني أيا كان يخلو من المعرفة .

أيضا .. لنا أن نرفض الانخراط في جيتو قديم أو جديد ، ولكننا لا يمكن أن ندين مبدأ الجيتو في عصره إدانة مطلقة ، خصوصا إذا كان ظاهرة عالمية في حينه .. بنفس المعنى الذى نرفض به إدانة المجتمع الإقطاعى أو الأسرة الأمومية مثلا ، لأنه أمر لا معنى له ، أولا ، ولأنه سلوك أثبت دائما أنه يخفى وراءه أكثر مما يُظهر، ثانيا .

وبصفة عامة ينطلق موقفنا من افتراض أن كل وضع بشرى له "أساسه الكافي" - بتعبير ليبنيتز - وهو وضع متعدد بطبيعته ذاتها ، ولا يمكن اختزاله بشكل جدّى إلى معسكر "ما هو إنسانى" ، فى مقابل ما هو حيوانى ، مثلا ، أو منحط .. اللهم إلا من وجهة النظر التسلطية التى يحاول هذا المقال مقاومتها ، والتى تقدم تعريفا لما هو إنسانى لقمع أو تهديد ما لا يتفق معها بمنطق الإدانة والمحاكمة .

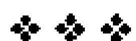
وبالمثل لا يوجد هذا التقابل المطلق بين الأنانية والغيرية كما يفترض الكيتش الأخلاقى . فالغيرية نموذج أخلاقي يحقق إشباعا ذاتيا جدا لمن يمارسه ، ويصارع نماذج أخرى ، ويطالب الآخرين بتقديم خدمات جمة ، معنوية على الأقل ، للذات. كذلك فإن الأنانية ، كمبدأ عام ، يعترف بحقوق مماثلة للآخرين . وسواء فى هذا النموذج أو ذاك ، فإنه لا يوجد فى هذا العالم فعل واحد بمقدوره أن يحقق للمرء أهدافه بمعزل عن أهداف جميع الآخرين .

وينطبق نفس الأمر على ثنائية القوة والضعف .. فالقوة ليست هى "النفى المطلق للبراز" .. لأن جوانب القوة والضعف متعددة ونسبية ، وكلاهما يتحول إلى الآخر وفقا لظروف متعددة . وعلى سبيل المثال فإن الضعف كمقولة كثيرا ما يستخدم لتحقيق قوة ، باتهام أو ابتزاز الطرف المسمى الأقوى ، وكثيرا ما تُخفى

القوة كمقولة ضعفا فادحا في جوانب متعددة .

يعني هذا كله أن علينا إذا ما قررنا أن نرفض الكيتش الأخلاقي وغيره أن نقبل الاختلاف ، وهو ما يتطلب أصلا قبول الاختلاف الداخلي ، والكف عن السعي الدائم للم شمل الذات بمختلف جوانبها وتقلباتها في مقولة واحدة أيا كانت . إن نبذ الكيتش يتطلب قبول "البراز" .. وهو ما يتطلب أولاً أن يقر المرء بواقع وجود "برازه" الخاص : وضعه ، اختياراته ، تاريخه ، أخلاقه (بالجمع) ، ليتمكن فعليا من قبول "براز" الآخرين ، الذى يظل دائما نتاجا إنسانيا معقدا .. وبالتالى تجنب الموقف الثأرى .. موقف المثقف الهامشى الذى يرى نفسه واقفا على هامش ما يعتبره المركز - بألف لام التعريف - لصالح موقف المثقف "العادى" جدا ، الذى يقدم كلمته ، ويقبل واقعيا نقدها ، ويعطى ويأخذ ، دون أن يخضع ، ودون أن يطالب غيره بالخضوع ..

أما المثقف "المركزى" .. فليبرز لنا إذا استطاع مفاتيح الحقيقة التى يدعى حملها ....



حـــول

٨ الحركة الطلابية فى مصر فى السبعينيات

من ينكر ؟ بالفعل مارست الحركة الطلابية نشاطا سياسيا ملموسا فى التاريخ المصرى الحديث والمعاصر ، سواء بذاتها فى السبعينات أو بالوكالة عن قوى سياسية مختلفة فى العهد الليبرالى .. وفى الحالتين كان هذا النشاط كبير الوقع على الهياكل السياسية ، بحيث اكتسبت الجامعة لعقود عدة أهمية سياسية وأمنية كبرى، أدت إلى صدامات مباشرة مع السلطة فى لحظات الذروة . ومن ينسى الدور الكبير الذى لعبه طلبة الجامعات الفرنسية فى انتفاضة ١٩٦٨ ؟ ومن يستطيع أن يتجاهل تكرار هذه الظاهرة فى العديد والعديد من بلدان العالم المتقدم والنامى ؟

وإذا كنا بصدد ما هو أكثر من إبداء الحماس والتأييد لهذه الحركة ، فإننا بلا شك أمام ظاهرة تستحق الدراسة والتأمل فيما تثيره من إشكاليات نظرية . فالطلبة ليسوا طبقة اجتماعية مهما بلغ تساهلنا فى تعريف مصطلح الطبقة ، وليسوا بالبديهة حزبا سياسيا ، ولا هم "الشباب" الذين يواجهون الكبار ، وإلا فأين العامل الشاب والفلاح الشاب والعاطل الشاب ... وآلاف مؤلفة من التصنيفات التى تضم الشباب ؟ فلماذا إذن يثور الطالب ، ولماذا تكتسب ثورته هذه تلك الأهمية السياسية الواضحة ؟ حتى حين كانت مصر تضم جامعة واحدة لا غير ، بها بضعة من الكليات لا تستكمل أصابع اليدين ؟

إشكالية ضخمة حقا .. إشكالية متمردة ، تذكرنا بجدار عطارد "اللعين" الذى تحطمت على صخرته رؤوس الآلاف من العلماء النيوتنيين حتى سقطت نظرية

نيوتن بأكملها . ولا تدعي هذه الورقة القدرة على التصدي للمشكلة بكل أبعادها .. وإنما تكتفي بدراسة حالة واحدة ، هي حالة الحركة الطلابية الوطنية الماركسية المصرية في السبعينات (١٩٦٨ - ١٩٧٧) ، ليس فحسب لمناسبة هذا الموضوع لهذه الندوة [1] ، ولكن أيضا لأن الورقة لا تفترض أصلا وجود هوية طلابية ثابتة على امتداد زمن العصر الحديث ، وعلى امتداد المكان الذى يشمل كل أو معظم بلدان العالم . فقط ترجو هذه الورقة أن تقدم من خلال هذا التناول نموذجا نظريا مختلفا لمناقشة قضية الحركة الطلابية على اتساعها ، وكذا مجمل القضايا المتعلقة بحركة الإنتليجنسيا الحديثة ، باعتبار الطلاب ، بالقوة وبالفعل معا، جزءا منها .

وجدير بالذكر أن هذه الورقة كانت قد أعدت أصلا لمناقشة مسألة الحركة الطلابية في السبعينيات بغض النظر عن الأيديولوجية الماركسية المصرية .. غير أن هذا الجانب لم يكن بالقطع غائبا عن ذهنى عند إعدادها .. وقد بدت لى فى جميع الأحوال مناسبة كمدخل لدراسة الحركة اليسارية فى مصر فى السبعينيات .. بوصفها في المحل الأول والثانى والثالث حركة طلابية ، تقوم على الدعاية لموقف من القضية الوطنية قبل أى شيء .. بصرف النظر عن الادعاءات العريضة بتمثيل البروليتاريا المصرية . . فى رأيى على الأقل .

وبصرف النظر عن أسلوبى التقريرى الذى لم أفلح بعد فى الإقلاع عنه ، فإن الورقة تطمح بالفعل إلى إثارة نقاش على أسس نظرية مختلفة عن المسلمات السائدة بأكثر مما تطمح إلى تقديم إجابات مكتملة ..

---

(١) كانت هذه الورقة معدة أصلا للمشاركة في احتفالية جيل السبعينات التى نظمها مركزى المحروسة والجيل فى فبراير ١٩٩٧ ، ثم تقرر أن تقتصر الاحتفالية المذكورة على شهادات من شاركوا فى الحركة الطلابية فى السبعينات . وقد اعتمدت هذه الدراسة كليا تقريبا على المعلومات القيمة التى قدمها كتاب الدكتور أحمد عبد الله ، الطلبة والسياسة .

أولا : الـــدور

إذا كان الموضوع المطروح هو دور الحركة الطلابية الماركسية .. فإن الدور الذى يُعزى فى النظرية الاجتماعية عادة للطلبة ، ومجمل الإنتليجنسيا ، هو دور التعبير .. أو التمثيل ، تمثيل الوطن أو المقهورين أو البروليتاريا .. حسب السياق . غير أن فحص هـذه المسألة يتطلب أصلا الكشف عما يكمن خلف مصطلح "الدور" نفسه.

شاع هذا المصطلح فى الدراسات التاريخية ، خصوصا دراسة الشخصيات السياسية والأحزاب والمفكرين ، مع تبنى التصور القائل بأن التاريخ هو تاريخ المجتمع .. ويصبح المقصود بالدور هنا هو ممارسة دور اجتماعي . ومن البديهى إذن أن مصطلح الدور يتضمن بالضرورة تصورا عاما يتم فيه ترتيب الأفراد والمؤسسات والجماعات فى "كل" افتراضي هو المجتمع ، بنفس الطريقة التى يتم بها ترتيب الشخصيات والممثلين فى "الكل" الروائى أو المسرحى ، المكتمل بالضرورة ، والذى تحكمه غاية كلية . ومن هنا يمكن القول بأن مصطلح "الدور" وثيق الصلة بالنزعة الرومانتيكية فى الفكر - وليس الفن فقط - الحديث ، من حيث هى نزعة تنشئ الذات ، كذات أرضية بشرية تتميز بالإرادة ، وتضعها فى لب الكون والظواهر .

وعلى ذلك يقوم مصطلح الدور على إقامة كينونتين ، كبرى وصغرى ، بحيث تلعب الكينونة الصغرى دورا فى الكينونة الكبرى . وينقسم هذا التصور إلى اتجاهين حسب الموقف من الذات الصغرى التى تلعب الدور : أولهما المثالى أو الذاتى ، وفيه تنبعث الإرادة من الكينونة الصغرى لتنقض على الكينونة الكبرى وتؤثر فيها وتغيرها . وهنا تكون الكينونة الكبرى بمثابة إطار أو مجال ، وبصفة عامة موضوع لعمل الكينونة الصغرى التى تصبح ذاتا - بطلا . أما الاتجاه الموضوعى أو المادى فيعكس الوضع .. الكينونة الكبرى ، المجتمع ، النص العام ، هو الذى يشكل إرادة ذلك الفاعل الجزئى ، ويوحى له بالدور الذى يلعبه

ويمنح هذا الدور قوامه وهيئته ، فالفاعل هنا هو الكينونة الكبرى .. أما الكينونة الصغرى فهى الموضوع .. ومن هنا يسمى الاتجاه الموضوعى .

وطالما ظللنا داخل إطار مفهوم "الدور" لا مفر من هذه الخيارات . ومع ذلك ليس هذا المفهوم بالبديهى أو الحتمي .. وإنما كان إنشاؤه حدثا تم في التاريخ. غير أن ما يعنينا هنا هو استخدام هذا المفهوم في تناول الحركة الطلابية . لم تخرج الحركة الطلابية الماركسية في السبعينيات عن القطبين اللذين يتنازعان مفهوم الدور .. فهي في المواقف الاحتفالية ذلك البطل الذى خرج من قلب المحنة ليحمى الوطن ويواجه المؤامرات ويمنع الاستسلام... الخ ، ولكنها من الجانب الآخر (الموضوعى) الإفراز الذى أفرزه المجتمع في لحظة معينة كي يقوم بمهام التمثيل أو التعبير عن المجتمع (وأيضا : الوطن أو الشعب) وعن موقف البروليتاريا من القضية الوطنية في مواجهة الإمبريالية ، ومطالبها إنما نسجتها الظروف التاريخية العامة لهذا المجتمع أو الوطن أو الشعب ، في لحظة الهزيمة وتهديد الأعداء وتخاذل النخبة وغياب الديمقراطية ... الخ .

وبصرف النظر عن وضوح عدم ارتكاز فكرة تمثيل البروليتاريا على أساس واقعى ، فإنه من الواضح أن الجانبين برغم تناقضهما متكاملين : أولهما للسياسيين والمواقف العملية وأغراض الحشد والتعبئة ، والثانى للباحثين بغرض منح المشروعية الأيديولوجية والنظرية العامة وإعادة إنتاج مجمل المنظومة الفكرية حول علاقة الذات بالموضوع . ويتفق الطرفان على وجود الكينونتين : الحركة الطلابية (صغرى) والوطن (كبرى) ، وبين الكينونتين تنشأ علاقة وحيدة : علاقة القيادة (نظرية البطل) أو علاقة التمثيل والتعبير . ولما كنا هنا في مقام البحث وليس السياسة ، العقل النظرى لا العقل العملي ، فإن الذى يعنينا هنا هو رابطة التمثيل "الموضوعية" . فبدلا من الإقرار ببديهية التمثيل ، سوف يعمد هذا المقال إلى دراسة ظهور الذات الطلابية السياسية وإنشاء علاقة التمثيل التى تربطها بذات افتراضية أخرى هى الوطن أو البروليتاريا .

ومن خلال طرح هذا السؤال تأمل الورقة أن تقدم ، بدلا من النص العام أو الحبكة ، خريطة للقوى التي تنشئ موقعا معينا للقوة ، وتفرض عليه اتجاها نابعا من خصائصه التي تحكمها بقية خريطة القوى . غير أن ثمة هدف ماكر آخر ، هو التخلص من البطل .. إن المعادلة الرياضية التي تقيس لحظة وقوة اصطدام قطارين ليس فيها بطل .. وتلك هي المحاولة التي تطرحها الورقة .

ثانيا : الطلبة

لننظر على هذا الأساس كيف نشأ هذا الموقع الاستراتيجي الفاعل في السبعينات:

طلبة الجامعة عبارة عن تجمع من الدارسين لعلوم مختلفة في جامعات وكليات مختلفة ، يتوزعون على عدد من السنوات الدراسية . وهم أيضا أبناء بيئات اجتماعية مختلفة ، ويلاقون مصائر متباينة تماما بعد تخرجهم . ومع ذلك ، وفي لحظة ما (السبعينات هنا) ، تنشأ من هذا التجمع حركة سياسية طلابية ، تشمل قطاعا منهم ، وتسمح لنفسها بالتحدث باسم الطلبة جميعا (عدا الموصومون بالخيانة – أشرار المسرح) . فكيف حدث هذا ؟ .. ما هي آليات إنشاء هذه الذات السياسية الطلابية ؟

لاشك أن النظام الناصري كان مدركا تماما لخطورة الحركة الطلابية ، لأنه نشأ واستقر على قاعدة من الإجراءات السياسية شملت تصفية الحركة الطلابية . وبرغم ذلك اتجه النظام الناصري منذ عام ١٩٦٥ إلى الاهتمام بالطلبة من الناحية السياسية من خلال "منظمة الشباب الاشتراكي" التي جندت – برغم تخوفات عبد الناصر – ٦٥٪ من عضويتها من الطلبة ،كما أناطت اللائحة بالاتحادات الطلابية مهمة تبني وترويج الأفكار القومية العربية و"الاشتراكية" . والأهم من هذا التوجه السياسي المباشر شهد النظام تزايد أهمية التكنوقراط وعلى رأسهم أساتذة الجامعات في إدارته ، بما يتناسب مع تأميم السياسة . وفوق هذا كله شهد

العهد تسلط أيديولوجيا تنموية تنويرية سلطوية ، ظلت تقرع الآذان بمفاهيم التنمية المخططة العقلانية والعدالة الاجتماعية ، واعتماد ذلك كله على الوعي والعلم والسلطة الإدارية . فالإنتليجنسيا المكممة الأفواه كانت برغم ذلك محل تعظيم وتبجيل من الوجهة الأيديولوجية يرفعها إلى مستوى الفاعل الرئيسي للتقدم. ولم يكن الطلبة فى إطار هذه الأيديولوجية بأقل من أمل البلاد ومستقبلها، ولكن بعد تخرجهم واستيعابهم فى وظائف الدولة الإدارية والتقنية والأيديولوجية ليقوموا بدورهم فى تسيير أوركسترا التقدم الحكومى ، المنوط به قيادة الشعب نحو سعادته المرتقبة .

ومع ذلك تورد دراسة الدكتور أحمد عبد الله أن جانبا كبيرا من الطلبة ، حتى بعد الانتفاضات الطلابية ، ظل موقفهم من الممارسة السياسية سلبيا . ولاشك أن هذا يرجع إلى إدراك الجميع لقيود ومخاطر النشاط السياسى ، فضلا عن "قذارته"، قبل ١٩٦٨، نظرا لارتباطه الوثيق بالأجهزة الأمنية ، وقيامه على الإظهار الدائم للولاء وترديد شعارات النظام فى كل حين . وبالإجمال كان الفارق واضحا تماما بين الدولة الناصرية والأيديولوجية الناصرية . بغير أية حاجة إلى خلفية ثقافية أو سياسية خاصة .

وهكذا عيَّن النظام للطلاب مهمة سياسية ، من الوجهة الرسمية ، ولكن بغير أية رغبة أو قدرة على إدماجهم بالفعل فى النظام السياسى ، فى ذات الوقت الذى استمر فيه التحريض السياسى فى وسائل الإعلام والتأكيد على المكانة الرفيعة للإنتليجنسيا داخل التوليفة الأيديولوجية . وبذلك وضع النظام الأساس التحتى السياسى للدخول النشط للطلبة إلى مسرح الأحداث ، باستثناء الشرط الوحيد المتبقى ، وهو ارتخاء قبضة النظام على الساحة الأيديولوجية ، وذلك بالضبط هو ما وفرته هزيمة ١٩٦٧ .

لم تكن الهزيمة مجرد مناسبة كشفت العجز الكلى للنظام ، فالنقد السرى للنظام كان مستمرا قبل الهزيمة ، وإنما كانت أساسا فجوة فى المجال الأيديولوجى

الحيوى للدولة أتاحت رفع الشعارات الناصرية في مواجهة الدولة الناصرية ذاتها من موقع مستقل نسبيا . وإذا أضيف إلى ذلك أن الهزيمة كانت بالدرجة الأولى هزيمة للجيش ، عمود النظام ، ومؤسسته المدللة ، وأن المجتمع المتعلم كله كان يحقد على الإنتليجنسيا العسكرية (الضباط) ويتحدث عن امتيازاتهم ومناصبهم المدنية التي يحتلونها دون وجه حق أو كفاءة .. أدركنا حجم الثغرة والفرصة التي انفتحت أمام الإنتليجنسيا للتوغل إلى قلب النظام .

وهنا يجب أن يضاف عامل مهم آخر ، غطى عليه ضجيج معركة الطلبة مع النظام وما سادها من شعارات ، وهو تجنيد الخريجين على نحو جدّى في الجيش للمرة الأولى . ذلك أن نظام التعليم الناصرى قد حرص على تقديم رشوة مهمة للإنتليجنسيا المدنية (المسماة في مصر الطبقة الوسطى)، تتمثل في التعليم المجاني حتى الجامعة ، والوظيفة المضمونة بعد التخرج .. علما بأن هذه الإنتليجنسيا المدنية كان أبناؤها يحتلون معظم المقاعد في التعلم الجامعي . وخلاصة ذلك أن النظام قد وفر لهذه الشريحة مسارا رسميا مضمونا : من المدرسة الثانوية إلى الجامعة (التي كانت تتسع باستمرار) إلى الوظيفة ، ساهم في ضمانه أيضا انحطاط التعليم وتسهيله .. فعن طريق تراكم الشهادات يصبح ابن الطبقة الوسطى موظفا إداريا أو تقنيا أو أيديولوجيا بصرف النظر عن مستواه العلمي المتدهور . ومن المنطقي أن أي إجراء من شأنه أن يؤثر على هذا المسار الرسمي سوف يثير ثائرة الطلاب ، وهو استنتاج تؤكده مظاهرات نوفمبر ١٩٦٨ ، التي انفجرت احتجاجا على قرارات لرفع مستوى التعليم في المدارس الثانوية ، وهي قرارات من شأنها عرقلة هذا المسار المضمون .

والحال أن تجنيد خريجي الجامعات بعد حرب ١٩٦٧ فرض على طالب الجامعة أن يساهم في أداء ثمن الهزيمة من مستقبله الخاص ، بخضوعه لمدة تجنيد غير محددة ، إضافة إلى تعرضه لاحتمالات الموت في المعركة ، أو حتى في التدريبات ، وكل ذلك تحت رئاسة الإنتليجنسيا العسكرية المكروهة والمهانة . فإذا نحينا

الحساسيات الأيديولوجية جانبا ، فلماذا لا تكون هذه النتيجة من بين العوامل المهمة لاحتجاج الطلبة على النظام ؟ فإذا كان الطلبة لم يطالبوا في حركتهم بإلغاء تجنيدهم - برغم اختلاف المواقف على المستوى الخاص - فإنما يرجع ذلك إلى وقوعهم أسرى الأيديولوجيا الناصرية الوطنية ، وبالتالي ميلهم إلى استخدامها هي ذاتها ضد النظام المهزوم . ومن هنا اتجه الطلبة إلى تحميل النظام المسئولية عن الهزيمة ، ومنافسته في طرح الشعارات الوطنية وإحراجه بالمطالبة بمحاربة التسيب وبالجدية ... الخ ، وصولا إلى المطالبة بالتدخل في الشئون العامة الوثيقة الصلة بمصائر الطلاب الجديدة ، ولسان حالهم يقول : إذا لم يكن من القتال بد فامنحونا نصيبا من السلطة مقابل استشهادنا المرتقب .

ومحصلة ذلك كله هو اتجاه الطلبة إلى الاستيلاء على هذه الثغرة من خلال شعار الديمقراطية ، التي تعني المشاركة السياسية الحقيقية باحتلال الموقع المستقل الذي أخلاه الجيش ، بدلا من المشاركة المزيفة من خلال منظمة الشباب . وهكذا أصبح الطلبة بالبديهة شركاء في السلطة من حيث النية .. ظهر ذلك في تحركهم "البديهي" للتفاوض مع السلطة المركزية في أعلى مراتبها : مجلس الأمة (ثم مجلس الشعب) ورئيس الجمهورية .. وفي محاولات اقتحام الإعلام الذي كان حكرا على النظام بالمطالبة بنشر مطالبهم في الصحف والتظاهر ضد هيكل . وبهذه التحركات أصبح للطلاب مطلبا ضمنيا يتعلق بمراجعة بعض السياسات العامة وإقرارها بموافقتهم ، وظهر الطالب على السطح السياسي مطالبا بنوع من السلطة "الشعبية" ، على نحو ما سنرى .

ولعل الملاحظة التي يشارك في تقديمها زعماء الحركة الطلابية أنفسهم عن غياب الديمقراطية في صراعات أجنحة الحركة الطلابية ، تعزز التفسير الذي قدمناه لظهور المطلب الديمقراطي في الحركة الطلابية بقدر ما تستبعد التفسير الرومانتيكي القائل بوجود أخلاقية ديمقراطية ووطنية أصلية يتصف بها الطلبة .

ثالثا : أيديولوجية الطلبة

١- الديمقراطية :

الديمقراطية على اختلاف تعريفاتها في الفكر السياسي والدستوري تستند إلى افتراض ضمني فحواه تقسيم سكان البلد الواحد إلى صنفين لا ثالث لهما : حاكم ومحكوم ؛ الحاكم هو صاحب السيادة والمحكوم هو المسود . وتعني الديمقراطية في هذا الإطار أن يشارك كل الأفراد المحكومين في الحكم ، وهو ما يتمثل في النظام الديمقراطي النيابي في حق المحكومين في اختيار الحكام وحقهم في اختيار مجموعة "منهم" - فيما يُقال - لمراقبة حكامهم والتشريع لأنفسهم . وتفترض الديمقراطية أن المحكوم يتحول إلى حاكم من خلال سلطة الاختيار هذه والمسماة حقوق المواطنة .

والفرد في النظرية الديمقراطية إذن هو في الأصل محكوم مجرد ، مجرد من كل صفة اجتماعية أخرى .. وقد قيل في نقد هذه النظرية أن هذه المساواة المجردة بين الأفراد صورية ؛ فمن المؤكد ، مثلا ، أن صاحب شركة ميكروسوفت في الولايات المتحدة يملك قدرا من التأثير على القرار السياسي يفوق بما لا يقاس تأثير زنوج حي هارلم مجتمعين . غير أن ما يعنينا هنا أن الطالب على وجه التحديد، ومن بين كل فئات المجتمع ، هو الأقرب إلى هذا النموذج للمحكوم المجرد .. فالطلبة هم عيال آبائهم وتلاميذ أساتذتهم ، وليست لهم صفة اجتماعية ثابتة ، لأنهم يتمتعون بوضع انتقالي ينتهي بتخرجهم . وفوق ذلك كانوا في ظل النظام الناصري يعتمدون في مستقبلهم على سياسات النظام في التعليم والتوظف داخل جهاز الدولة .. فلا غرابة في أن يكون هذا "المحكوم المطلق" هو الأشد حساسية ، كمحكوم ، تجاه نظام الحكم ، خصوصا في ظل الاستياء العام للإنتليجنسيا المدنية من تسيد الإنتليجنسيا العسكرية .

وإذا كانت هذه هي دوافع التحرك الطلابي في اتجاه ديمقراطي ، فإن المكانة الخاصة التي أضفاها النظام على هذا المحكوم المطلق - حيث أناطت به

الأيديولوجيا أن يكون في المستقبل من رجال تلك الدولة التى عظّمت الدعاية الناصرية دورها في قيادة المجتمع – قد منحت الطلبـة الحق الأدبى فـى التصـدى للنظام وتخطئته في ظروف الهزيمة .

وفي ضوء هذا التحليل ليس من المستغرب أن تلعـب كليات الهندسـة ذلـك الدور المشهود في الحركة الطلابية . فالمهندس ، من بين كل فئات المتعلمـين ، هـو الذى تمتـع بالمكانـة الأعلـى فـى الأيديولوجيـة الناصريـة كرائـد نموذجى لمشـروع التحديث الدولتى .. بل يمكن القـول بـأن الدولـة ذاتهـا كـانت تقـدم نفسـها مـن خلال أيديولوجيا التخطيط كمهندس أعظم للمجتمع ككل .

غير أن الطالب الذى يطالب بالديمقراطية ليست له ، كطالب ، صفة سياسـية مباشرة ، وليست له ، ككتلة اجتماعية ، سوى وزن هامشى في الخريطة الطبقية ، ومـن هنـا فهـو مضطـر لأن يَقنَـع بادعـاء المشــاركة فــى امتـلاك الاختصــاص الأيديولوجي وحده لجهاز الدولة ، بالقول بالقيام بنوع من التمثيل الأيديولوجـى للوطن .. ومن هنا يدور مفهوم الديمقراطية عند الطلبة حول مطلب حرية الـرأى، بوصفها أداة الحشد المأمول للشعب خلف الوطنيـة الطلابيـة . يضـاف إلى أسـباب ذلك أن الطالب المتمرد ، بوصفه أضعف حلقة في فئة الإنتليجنسيا وأقلها تحددا ، يميل إلى اقتباس التصور الأكثر وهمية للإنتليجنسيا عن نفسها : أنها حاملة الفكر. وإذ يجمع الطالب بأدائه الحركى بين دور المثقف ودور الممثـل السياسـى للوطـن ، فإنه يصبح نموذجا للممارسة السياسية النابعة من القدرة الأيديولوجية التى تتبـاهى بها الإنتليجنسيا ، وتصيغها فى شعارات من قبيل "أن الكلمة أقوى من المدفـع" ، لتقنع نفسها والآخرين بأن دور التمثيل الذى تلعبـه هـو أهـم دور فـى التـاريخ .. وهو ما ينقلنا إلى السمة الثانية للأيديولوجيا الوطنية الطلابية ...

٢– الوطنية :

تُنتج الدولة الحديثة هذا النموذج النظرى/ القانونى المعروف جيدا ، والمسمى المواطن ، عن طريق تفتيت الجماعات التقليدية إلى أفراد وضبطهم والتحكم فيهـم

بوسائل المراقبة والتنظيم ، بأدواتها القانونية واللائحية ومؤسساتها الاقتصادية والتعليمية والأمنية ، المنتشرة في كل بقعة بقدر الإمكان . غير أن النظرية الدستورية عن المواطنين الأحرار عادة ما تُغفل هذا الجانب المؤسسي الجوهري .. ذلك الجانب الذى من شأنه أن يكشف أصل تلك الدولة . ذلك أن الدولة التى تقوم على حكم المواطنين دستوريا هى تاريخيا الابن الشرعى للدولة الاستبدادية الحديثة ؛ فبغير خلق الجهاز الإدارى الحديث الذى يتعامل مع السكان كأرقام ومستويات وفقا لمعايير موحدة ومنمطة يستحيل إنشاء الفرد ، وبالتالى يستحيل التفكير في قضية الحقوق المدنية والسياسية لهذا الفرد . فبغير لويس الرابع عشر لا توجد ثورة فرنسية عظمى .

غير أن المواطن المصرى – وربما العالم ثالثى – ليس كالمواطن الفرنسى والإنجليزى . فالمواطن المصرى كما يشير اللفظ بوضوح هو ابن الوطن ، فى حين أن الـ citizen الأوروبى هو ابن المدينة city . وليس هذا الفارق اعتباطيا ، ولا هو ناتج عن سوء الترجمة . ففى مصر نشأت الدولة الحديثة من أعلى ومنحت رعاياها "مواطنيتهم" ، بل فرضتها عليهم فرضا بالوسائل الإدارية ، وأخذت زمام المبادرة فى تفتيت الجماعات القديمة التقليدية . فى حين أن الـ citizen الأوروبى كان فى الأصل متمردا على السلطات الإقطاعية وناتجا عن تفتتها ، هاربا إلى المدينة ، مؤسسا كيانها بنفسه ، محققا لها استقلالها ومدافعا عن المنظمات الاقتصادية والاجتماعية البرجوازية الحديثة التى أنشأها منذ أواخر العصور الوسطى . وبسبب هذا الفارق الجوهرى ليس الحرفى ولا الرأسمالى هو الذى يشكل "الطبقة الوسطى" فى مصر ، ولا هو إذن النموذج الأنقى للمواطن ، فالطبقة الوسطى عندنا هى الإنتليجنسيا التى خلقتها الدولة وبنت بها المدينة الحديثة .. ولذلك كان المواطن عندنا هو ابن ذلك الوطن الذى خلقته الدولة ثم ادعت أنه هو الذى خلقها ، وليس ابن المدينة . يضاف إلى ذلك ، فيما يخص الدولة الناصرية ، أن المواطن النموذجى المصرى ، أى فرد الإنتليجنسيا ، هو الذى هدم النظام الملكى من خلال منظمات الأفندية (المنظمات الماركسية –

الحزب الوطني – الحزب الاشتراكي – الإخوان) ، ومهد لانقلاب يوليو الذى رد له الجميل بتدليله ماديا ومعنويا ، ولكن مع سحب جميع صلاحياته السياسية .

ويعنينا في هـذا الأمر أن تمتع الطالب المصرى بعضوية "الطبقة الوسطى" المصرية هذه إنما يرشحه بقوة ليكون التجسيد الأمثل للمواطن المجرد : حامل عباءة الوطن والأكثر قابلية لتجسيده أيديولوجيا ، وخصوصا بوصفه مواطنا فحسب ، بغير أى "دور" اجتماعي آخر . ويؤكد الدكتور أحمد عبد الله أن الوطنية كانت الجامع العام للحركة الطلابية والشعار الأساسي لجمهورها العام ، في حين بقيت الأيديولوجيات الماركسية والليبرالية والناصرية على هامش الحركة، تحاول جذبها إلى هذا الاتجاه أو ذاك . ويمكن أن نضيف أنها لم تكن عمليا أكثر من تفسيرات مختلفة للمبدأ الوطني ذاته . فمن الطبيعي أن يتجه المحكوم المجرد (الطالب) ، وهو يتمرد على الأب السياسي ، مستغلا المساحة الاستراتيجية التي أخلتها هزيمة الجيش ، أن يستفيد (بغير وعى) من كل هذا التراث ويتبنى ذات الإطار المسمى الوطن ، الذى صنعه جهاز الدولة وفرضه كأيديولوجية سائدة وخلق الإنتليجنسيا الحديثة ذاتها في إطاره . لذلك فإن المحكوم المجرد حين يطالب بأن يكون حاكما مساويا أو موازيا – في الأيديولوجيا طبعا – فإنه يتجه تلقائيا إلى لبس جلد أبيه ليتولى ، مثله مثل الدولة ، ادعاء الدفاع عن مصالح الوطن . وعلى ذلك فإن الدولة الأبوية بخصائصها هذه لم تزود الطالب بدوافع التمرد فحسب ولكن باتجاهه الوطني أيضا . لم يتمرد الطالب إذن بصفته العينية كطالب، وإنما انطلق يتحدث باسم كل مواطن ، وأصبح بذلك ممثلا للوطن .

يتبنى الطالب إذن الوطنية شعارا .. ليتحول بذلك تحولا هائلا .. من محكوم مجرد إلى ... مواطن مجرد .

٣– التمثيل :

يعد مبدأ التمثيل أحد أشكال مفهوم "الدور" . ويتميز بقيامه بصياغة ذات افتراضية كبرى ، بطريقة التجريد ، للادعاء بوجود ذات أخرى صغرى تعمل

باسم الذات الأولى ولصالحها ، بهدف إضفاء المشروعية على هذه الذات الصغرى بوصفها تمثل الأولى . وعلى سبيل المثال تقوم النظريات الدستورية الديمقراطية ، من خلال تجريد سكان بلد ما إلى أرقام من المواطنين ، بإنشاء ذات افتراضية ، تسمى الشعب أو الأمة . وبناء على هذا التجريد يحصل بضع مئات على مشروعية خاصة من خلال القول بنيابتهم عن هذا الشعب أو هذه الأمة ، ويمارسون السلطة من خلال منظمة حقيقية هى البرلمان ، لها حق سن القوانين باسم الذات الكبرى ، فى ذات الوقت الذى تشدد فيه هذه النظريات على انفصال هذه المنظمة (وأعضائها) عمن يُفترض أنها تمثلهم .. بالتأكيد على استقلال النائب وعدم قدرة ناخبيه على محاسبته على مواقفه طوال فترة النيابة . ومن هنا ينشأ هذا الفضاء التمثيلى المجرد المنفصل المسمى السياسة الحديثة .

فالتجريد المنشئ للتمثيل إذن قوة فاعلة ، تنشئ مؤسسات قادرة ، مهما قيل عن ، أو بالرغم من ، وهميته . ولما كان مبدأ التمثيل كامنا فى قلب آلية الدولة البيروقراطية الحديثة على جميع المستويات ، منذ إنشائها تأسيسا على مبدأ المواطن المجرد ، فإن غياب التمثيل أو انهيار الطاقة الأيديولوجية للمؤسسة القائمة به يعنى دائما وجود نقص أو خلل أو فراغ سياسى يتعين ملئه للحفاظ على توازنات النظام ، كما يعنى وجود فرصة للناقمين للتقدم لاحتلال هذا الفراغ .

وإذا كان الطالب كما رأينا قد أصبح مواطنا مجردا ، أو أصبح هو المواطن ، بألف لام التعريف ، فإن اجتماع الطلبة فى حركة ترفع الشعارات الوطنية وتتحدى النظام فى داخل أيديولوجيته ذاتها يؤدى بالضرورة إلى تحول المواطن المجرد إلى ممثل مجرد للشعب ، المتصف ضمنا بالوطنية ، ليندفع بصفته هذه لاحتلال ذات الموقع الأيديولوجى الذى فقده النظام مع هزيمة الجيش .. وتصبح الحركة الطلابية ممثل ذلك الشعب المتصف بالوطنية ، خصوصا فى ظل غياب حركات جماهيرية أخرى ذات طموح سياسى مباشر تستطيع أن تنازعه حق التمثيل .

ومن جهة أخرى كان من شأن اندلاع الحركة الطلابية الوطنية وحيازتها على قوة التمثيل الأيديولوجي للشعب المُتَّفَق على وصفه بالوطنية إنعاش المثقفين وبقية قطاعات الإنتليجنسيا ، نظرا لما كان يعنيه ذلك من ارتفاع شأن التمثيل الأيديولوجي على حساب التمثيل الإدارى - الدولتى ، وتجسيد سخط هذه الإنتليجنسيا المدنية على الإنتليجنسيا العسكرية . وأصبح الطلبة من وجهة نظر المثقفين كنزا تمثيليا يتعين امتلاكه .. ولذلك شهدت الفترة اندفاع الأقلام الساخطة للدفاع عن الطلبة للتوصل من خلال ذلك إلى القول بأن الحركة الطلابية تمثل - بدورها ! - تعبيرا عن صحة مواقفهم وجدية استياءاتهم ، فضلا عن الحصول على مجال للحركة طالما حرموا منه على أيدى الإنتليجنسيا العسكرية وتغيير محاور الصراع الأيديولوجي/ السياسى على نحو أكثر اتفاقا مع مصالحهم .

كذلك كان من المستحيل على النظام أن ينتهج العنف كاستراتيجية ثابتة له في مواجهة الحركة الطلابية بخصائصها الأيديولوجية هذه ، لأنها كما أوضحنا إنما نبعت من قلب النظام وفى إطار توازناته وشعاراته ، أى فى نطاق معبده الخاص الذى يستحيل عليه أن يهدمه .. وأصبح لزاما عليه إذن أن يعمل على استيعابها بشكل أو بآخر ، ومن ثم البدء بالاعتراف بها .. كمنطلق أساسى لكل مواجهة معها .

ومن خلال اعترافات الإنتليجنسيا والنظام هذه ، ترسخت قناعة الحركة الطلابية واقعيا وعمليا بأنها تمثل الشعب حقا وصدقا .. باعتراف جميع الأطراف التى تملك الحق فى التمثيل الكلامى والقدرة عليه ...

٤ - الرومانتيكية :

إذا كانت الحركة الطلابية قد حازت قوة التمثيل على النحو الذى رأيناه باعتراف الأطراف المختلفة ذات الصلة ، وأصبحت ذاتا تتحدث باسم ذات "عليا" وتحجبها فى ذات الوقت ، وفقا لمبدأ التمثيل ، فإنها افتقرت إلى الوضع

المؤسسي الذى يجسد هذه الطاقة التمثيلية [٢] . فالحركة الطلابية ليست حزبا سياسيا ، وليس لها الإطار التنظيمي الذى يجسد الصلة المتجددة بالشعب الذى تمثله ، وبالتالى كان التمثيل الذى تمارسه الحركة بالفعل هو تمثيل مجرد ، تمثيل على المستوى الأيديولوجي ، نوع من الامتلاك التجريدى للقيمة والحقيقة من خلال الخريطة الكلية لتوازنات القوى الأيديولوجية التى أتاحت هذا الامتلاك المجانى . ويمكن أن نطلق على هذا النوع من التمثيل مصطلح التمثيل الرومانتيكى . فالذات التمثيلية غير المؤسسية تمارس دور البطل الرومانتيكى حامل الحقيقة ، لتتشبه بالأبطال الشعبيين الذين يعيشون على الجبال ويغيرون على الأغنياء ، ويتركون للمقهورين مهمة رفعهم إلى مستوى أبطال يعبّرون عنهم .

غير أنه فى حين أن الدولة تتحدث باسم الشعب انطلاقا من روابط عضوية تجسدها أجهزتها الجبارة بكل صلاحياتها وقدراتها ، فإن الطالب المتمرد على الأب السياسى يفتقر إلى هذه الأدوات ولأى صلة واقعية بها (كمحكوم مجرد) . والواقع أن الحركة الطلابية ، برغم تحميلها بهذه المجموعة من التجريدات ، ما كانت لتستمر كقوة سياسية إلا بسبب غياب أى طرف فاعل ذو ثقل عن الساحة الأيديولوجية . ففى ظل دولة أكثر ليبرالية ، قبل انقلاب يوليو ، وخصوصا قبل الحرب العالمية الثانية ، كان الطلبة أدوات (وليس بمعنى فقدان أى إرادة طبعا) تابعة للأحزاب "الليبرالية" . غير أن ظروف السبعينات المختلفة قد أدت إلى قيام حركة طلابية مختلفة تتميز بالتمثيل الرومانتيكى المجرد ، الذى يرتكز على تصور رومانتيكى يفترض أن التاريخ تصنعه عزيمة البطل ، التى تنبع من التزامه الأخلاقى وقدرته على التضحية من أجل المبدأ المجرد ، ويتوارى دور القوى الاجتماعية الفاعلة التى تعمل كل يوم بعيدا عن المجال الأيديولوجى ، وتعول البطل . غير أن

(٢) يقال أن حزب العمال الشيوعى المصرى قد طرح فكرة بناء حزب للطلبة ، ليتحالف هو معه باعتباره حزبا بروليتاريا . وسواء صحت المقولة أو لم تصح ، فلم يكن ثمة داع لها ، نظرا لأن حزب العمال نفسه كان فى المقام الأول حزبا طلابيا .

هذا الأمر لا يمكن أن تدركه النظرة الرومانتيكية .. فالبطل الرومانتيكي عندها دائما وأبدا لا يأكل ولا يشرب ، وإنما يناضل فحسب ، وهو لا يعمل أيضا . غير أن الطلبة المصريين ، فوق ذلك ، أعلنوا في استطلاعات الرأى عن احتقارهم للعمل اليدوى ، مصداقا لوضعهم كجزء من إنتليجنسيا تعمل لدى الدولة وتشعر بأنها تجسيد الشعب . وعموما ليس البطل في حاجة إلى عمل ، فطالما نحن في الموقع الأيديولوجي الفارغ الذى ترتب على هزيمة الإنتليجنسيا العسكرية ، بغير أية روابط مؤسسية فاعلة ، يسهل أن نتصور أننا نعبر عن الوطن أو البروليتاريا أو الفقراء أو الحرية ، وفقا لخصائص الموقع الذى قُدِّر علينا أن نحتله ، خصوصا إذا أتاحت لنا الظروف ألا ينافسنا في مضمار التمثيل منافس ينكر حقوقنا .

وفي تجربة فرنسا ١٩٦٨ ، أتيح لهذا المفهوم الرومانتيكي النخبوى التمثيلى – مع أخذ جميع الاختلافات في الاعتبار – أن يُختبر من خلال محاولة الطلبة التوجه إلى العمال الثائرين في المصانع ومحاولة "قيادتهم" . غير أن العمال برغم ثورتهم وتمردهم على وصاية الحزب الشيوعي الفرنسي الذى عارض الانتفاضة ، لم يروا في "القادة" الذين توجهوا إليهم سوى مغامرون رومانتيكيون يفتقرون إلى الشعور بالمسئولية ، وللأسف عبروا في بعض الأحيان عن رأيهم هذا بالضرب المبرِّح للطلبة على أبواب المصانع !!

رابعا : استراتيجيات النظام

إذا كان الطلبة قد امتلكوا أيديولوجيا تمثيلية عريضة الادعاءات بغير مؤسسة تناسبها ، فليس معنى ذلك أن الحركة الطلابية كانت مجرد "زوبعة في فنجال" . فالاستيلاء الأيديولوجي على مفهوم المواطن ، ولو جزئيا ، يعني احتلال موقع مهم من مواقع النظام ذاته ، الذى كان عليه إذن ، إذا لم يستطع احتلاله ، أن يُبقي عليه خاليا ومحاصرًا على أقل تقدير . وقد رأينا كيف أن اتجاهات سياسية عديدة كانت تنحو بالضرورة إلى تفسير الحركة الطلابية لمصلحتها تمهيدا لمشروعاتها

المختلفة ، بمحاولة الاستيلاء على التراث التمثيلى للحركة الطلابية وإكسابه قوة حقيقية إذا أتيحت ظروف أخرى . وحتى بغير هـذا الخطر الذى لم يكن حالاً ، كان من الممكن أن يتحول هـذا الموقع الخالى من المؤسسات إلى بؤرة جاذبة لتمردات عشوائية على النظام ومشجعة على مثل هـذا التمرد . ولذلك حظيت الحركة الطلابية بعناية فائقة من النظام الذى اتبع مجموعة من الاستراتيجيات قصيرة المدى للحد من المخاطر واحتوائها :

١- استعادة الصيغة الأبوية لعلاقة الحاكم بالمحكوم المطلق : وهو ما يتضح من حرص السادات المستمر على الكلام عن وإلى "أبنائه الطلبة" ، ونصحهم بالبعد عن "المنحرفين والمخربين" ، وكذلك من خلال التقاء عدد من كبار رجال الدولة بالطلبة ، وعلى رأسهم السادات نفسه ، من حيث كون هذه اللقاءات أحد وسائل تثبيت حد أدنى لشرعية النظام لدى الطلبة ودفعهم إلى الاعتراف به وبقدرته التمثيلية ، سواء من خلال عملية تقديم المطالب للنظام التى تفرض نفسها فى هذه المناسبة ، أو من حيث كونها – بالإضافة للقمع المباشر – وسيلة لإطلاع الطلبة على الآلية الجبارة للدولة وروابطها المؤسسية المتينة التى تفرض على الطلبة فى كل لقاء ، وبحكم البديهة ، وضع رموز الدولة على المنصة العليا للحوار .

٢- الحد من القدرة التمثيلية للحركة الطلابية : من خلال وضع الحواجز بين الطلبة والجماهير ، سواء بمنع المظاهرات العامة أو حجب المعلومات والبيانات الطلابية عن الصحف ، والتركيز على المطالب المباشرة للطلبة فيما يخص أوضاع الجامعة والدراسة وغيرها ، وبالتالى التعامل معهم كفئة نوعية من فئات "الشعب" لا كمُلاّك لسلطة تمثيلية . ومن هذا المنطلق سعى النظام لاسترضاء الطلبة من خلال عدة أشكال لدعم الطلبة الفقراء والاهتمام بأوضاع المدن الجامعية وأسعارها الرمزية.

ومن خلال هذه التدابير المباشرة ، نجح النظام فى استبعاد خطر الاستيلاء المنظم

على مواقع الحركة الطلابية . وحين أدت الأوضاع العامة إلى انتفاضة يناير ١٩٧٧ العفوية جرت المظاهرات بمعزل عن الحركة الطلابية وشعاراتها مصداقا لنجاح النظام .

وإلى جانب ذلك اتبع النظام استراتيجيات طويلة المدى هدفت إلى تغيير مجمل الخريطة السياسية/ الأيديولوجية التى أفرزت الحركة السياسية الطلابية ومنحتها ثقلها (دون أن يعنى ذلك أن هذه الاستراتيجيات كانت مجرد رد فعل للحركة الطلابية) :

١- إيجاد قنوات تتسع لقدر محكوم من "حرية التعبير" : لاسترضاء الإنتليجنسيا ، وصولا إلى تأسيس المنابر فالأحزاب المقيدة . وأصبح على الطالب - كما أكد السادات مرارا - أن يتوجه إلى مقرات الأحزاب إذا أراد ممارسة السياسة . وترافق مع ذلك حظر النشاط السياسى لاتحاد الطلبة ثم إلغاء الاتحاد العام لطلاب الجمهورية . وكفت الدولة نهائيا عن محاولة إقامة تنظيمات سياسية لها داخل الجامعة . لم يعد دور "الطلبة الحكوميين" محاولة جذب تأييد الطلبة للنظام ، وإنما التركيز على النشاط الاجتماعى الطلابى ... وليست "حورس" سوى استمرار لنفس الاستراتيجية ؛ فهى رأس حربة "لا سياسية" للنظام - إن جاز التعبير - برغم دورها المحتمل فى تجنيد بضع كوادر منتقاة .

٢- حرب أكتوبر : التى أعادت للإنتليجنسيا العسكرية هيبتها وقضت على تصورات من قبيل "حرب التحرير الشعبية" ، وفرّغت النشاط السياسى الطلابى من مضمونه الوطنى الذى دار حول قضية الحرب . والأهم من ذلك الدعاية الإعلامية المكثفة لإنجازات حرب أكتوبر ، وإظهارها بمظهر النصر المطلق على العدو ، الأمر الذى سمح باستيعاب اتفاقات فك الاشتباك المتتالية وصولا إلى زيارة القدس الشهيرة .

٣- غير أن الإجراء الاستراتيجى الأكثر عمقا ، والذى استغرق بناؤه أكثر

من عقد ، هو إحلال مفهوم إجرائي أو أداتي للوطنية يتمحور حول التنمية ، بحيث يمكن القول بظهور طبعة تنموية للأيديولوجيا الوطنية ذاتها ، وهو ما اكتمل في عهد مبارك . فالنظام لم يعد يطرح نفسه أصلا كرأس حربة ضد الاستعمار ، ولا كحامل للواء العروبة الثائرة ، ولا هو صاحب قضية علمانية أو إسلامية ، وإنما يطرح نفسه كطرف مجتهد مفاوض يحاول الحصول على مكاسب مادية للشعب في حدود المتاح ، ويقدم نفسه في صورة رب الأسرة المدبِّر من الطبقة الوسطى الذى يكدح من أجلها في ظروف صعبة ، دون ادعاءات زائدة بالعظمة والتسيد .

لقد أدى هذا الإجراء الجوهرى ، الذى بُذلت من أجله جهود هائلة متواصلة ، إلى إلغاء ذات الموقع الذى رسخته الناصرية قديما واحتلته الحركة الطلابية الوطنية بعد هزيمة ١٩٦٧ من الخريطة الاستراتيجية الأيديولوجية العامة [٣] .. موقع التمثيل الأيديولوجي الوطني المجرد .

خامسا: أفول الحركة الوطنية

كانت مظاهرات ميدان التحرير ذروة الحركة الطلابية الوطنية ، وكانت مظاهرات يناير ١٩٧٧ لحن ختامها وعلامة فشلها وكشف حدود قدراتها التمثيلية .. اكتسحت الملايين الجرارة بسواعدها العارية في سويعات خط الدفاع الأول للنظام : الشرطة ، واضطر النظام للتراجع عن قرارات رفع الأسعار ، وتراجع الشعب بعد تحقيق الهدف المباشر ، ونزل الجيش إلى الشوارع والميادين

(٣) من حين لآخر تطرح بعض شخصيات الإنتليجنتسيا على النظام مهمة خلق أو تبني حلم/ مشروع قومي ، غير أن هذه النصيحة في ظل الوضع الحالي والخريطة السياسية الأيديولوجية القائمة يعتبر بالضرورة ترفا وتبذيرا وإتلافا ومجازفة لا معنى لها من وجهة نظر الدولة الحالية باعتبارها من الوجهة الأيديولوجية رب أسرة من الطبقة الوسطى . وحين استجاب النظام مؤخرا للدعوة – العام الماضي – حرص على صياغتها في قالب مشروع تنموى وفقا لمبادئ التخطيط الاقتصادى ومن خلال الأجهزة الحكومية المعتادة !

ليحفظ ماء وجه النظام ، وفي نوفمبر من نفس العام سافر السـادات إلى إسـرائيل بين مؤيد ولا مبال .. وهكذا أتيح للحركة الطلابية أخيرا أن ترى ذلك الشعب الواقعي – الذى يختلف عن شعبها الأيديولوجي – وهو يهدر كالبحر وينتصر وينسحب في مشهد مرعب .. بدت بجانبه الحركة الطلابية ، بكل ادعاءاتها العريضة ، قزما لا يكاد يُرى بالعين المجردة . لم يبق الشيء الكثير .. جـرت احتشادات طلابية بمناسبة زيارة القدس وبمناسبة كامب ديفيد ، تلاشت سريعا ولم تترك صدى يذكر ، وتفرغ من تبقى من الحركة الطلابية الوطنية لاتهام الشعب الذى خذلهم ، وتقدم التيار الإسلامى داخل الجامعة ، مدعوما جزئيا من النظام ، بخطى واسعة بعد انهيار الحركة الطلابية مع انهيار أيديولوجية التمثيل الوطنى التى قامت عليها ، وأصبح مبدأ "المواطن المجرد" غير فاعل فى الحشد والتعبئة .

كانت الخميرة التى قامت على أكتافها الحركة الطلابية الإسـلامية تتمثل فـى طلبة الأرياف والبنادر الذين هالهم التحرر النسبى الذى شهدته الحياة الجامعية فـى ظل الحركة الطلابية الوطنية ، بدءا من تحرر مجلات الحائط وحتى ملابس الطالبات. وبسقوط أيديولوجيا التمثيل الوطنى أمكن لهؤلاء التعبير عن احتجاجهم على كل ذلك بالاستناد إلى الأيديولوجيا الحاكمية ، وبتوجيه من حامليها الذين أفرج عنهم السادات ليواجهوا الأيديولوجيا الناصرية التمثيلية وما أسفرت عنه من حركات طلابية وطنية تمثيلية . وبالإضافة إلى ذلك رفع السادات شعارات مؤازرة للحركة الصاعدة .. فنادى بأخلاق القرية وهاجم "الشيوعيين الملاحدة" .. ومصداقا لذلك كانت الكليات العملية التى شهدت أكبر مد تحررى هى ذاتها التى شهدت أكبر سطوة للتيار الإسلامى .

ومن الصعب اعتبار الأيديولوجيا الإسلامية الطلابية ، كما قد يرى البعض في سياق تبرير محاولات التحالف حاليا ، مجرد تنويعة فى إطار حركة طلابية توصف بأنها مستمرة ووطنية بطبيعتها . فالإسلاميون ، من الطلبة وغيرهم ، لا يمثلون شعبا ولا وطنا ، ولا يدعون ذلك ، فهم ، فى عرفهم ، يمثلون حقيقة

مطلقة ، ويكتسبون مشروعيتهم من المطلق مباشرة . هدفهم في الجامعة "إزالة آثار العدوان" (أ) ، أي التحرر الذي صاحب ازدهار الحركة الطلابية الوطنية ، و"تعبيد الطلبة لربهم" بكافة الوسائل المتاحة ، انطلاقا من مبدأ وولاءات وخطط للحركة تُستقى من مبادئ المحافظة الاجتماعية الأكثر تشددا من العرف ، ومن الإسلام كما يفهمه الجمهور العام . غير أن العامل الأساسي الذي أتاح لهذه الحركة فرصة تحقيق النجاح الكبير الذي شهدته هو انسداد أفق الترقي الاجتماعي أمام الطلبة بشكل متزايد ، والإظلام المتزايد للمستقبل الذي ينتظر الخريج سنة بعد أخرى ، والذي جعل مجمل البرنامج الوطني الديمقراطي المرتبط بجهاز الدولة القائمة ووظائفها المضمونة المنتظرة غير ذي موضوع . ومن هذا المنطلق أمكن حشد عدد كبير من الطلبة خلف الشعارات الإسلامية ثم توجيههم ضد النظام الذي أطلقهم .

لقد أعلن الطلبة الإسلاميون منذ البداية أنهم يمثلون الحق المطلق ، وأنهم سيحكمون المجتمع بقدر ما تسمح قوتهم في مواجهة الدولة وضد شرعيتها الوطنية ، ونفذوا شعاراتهم في الجامعة أولا، ضد الطلبة أنفسهم ، وخصوصا طلبة الحركة الوطنية ، وبذلك أصبح مبدأ السلطة البديلة مطروحا بالفعل .

غير أن أفول الحركة الطلابية الوطنية ، وإن كان يرجع من حيث علاقات القوى المباشرة إلى تحالف السادات والإسلاميين ، فإنه يرجع من الناحية الأعمق كما أسلفنا إلى سقوط منطق التمثيل الوطني ذاته ، المرتبط بافتقار الحركة الطلابية التي قامت عليه إلى أية مؤسسة قوية تبرر ادعاءاتها العريضة وتمنحها الفاعلية . ولم تكن البلاد ، على أية حال ، لتدار من خلال مفاوضات دائمة بين الحكومة وفئة اجتماعية هامشية كالطلبة . ولم تكن الحركة الطلابية تمثل شيئا .. وإنما كانت بأيديولوجيتها الهامشية ظاهرة اجتماعية ولّدتها اختلالات مؤقتة في خريطة توازنات القوى السياسية/ الأيديولوجية القائمة على مبدأ التمثيل الوطني ، وزالت بزوال الموقع الذي احتلته في هذه الخريطة ، أو إضعافه .

سادسا : نتائج الحركة الطلابية الوطنية

من الصعب القول بأن الحركة الوطنية الطلابية قد انتهت إلى لا شيء لمجرد أنها لقيت هزيمتها ، أو حتى لأنها قامت على مبدأ تخيل وهمي - فالتاريخ لا يعرف الثبات ، وكل شيء "ينهزم" بمعنى ما بعد وقت طال أم قصر .. والأوهام عموما وقائع بشرية فاعلة ، مثلها مثل الحقائق.. وكل فعل لابد وان يترك أثرا ، ويؤثر فيما يليه من الأفعال .

لقد كانت الحركة الطلابية الوطنية مجالا مفتوحا للتدريب العام على الفعل السياسي/ الأيديولوجي من جانب قطاع من الإنتليجنسيا ، مجالا للتنظيم و التعبئة وإدارة الاجتماعات واتخاذ القرارات أو فرضها وإدارة المفاوضات وصياغة البيانات والشعارات والمبررات ، وممارسة تكتيكات الهجوم والتراجع والانسحاب وإعادة الحشد .. بل كانت المجال الوحيد المتاح لهذا النشاط الحيوي خارج مؤسسة الاتحاد الاشتراكي الميتة ، والتي لعبت الحركة الطلابية دورا في دفنها .

ومن خلال الحركة الطلابية أيضا استعاد النظام لياقته في التعامل مع مناخ يقوم على التعددية الحزبية المحكومة .. وفي ابتكار استراتيجيات جديدة لخلقه وإدارته .

وتكمن أهمية هذا المجال الحيوي في ضرورته لتدريب وإعداد الكوادر السياسية والأيديولوجية للدولة (بالمعنى الواسع الذي يشمل التيارات الحكومية والمعارضة) ، التي تتولى إنتاج الأيديولوجيا ورسم حدودها ومحظوراتها ، وصياغة الضغوط الاجتماعية والتحكم فيها ، وبالتالي تشغيل المجال العام للصراع الاجتماعي وتحديد أهدافه وبؤر الصراع والمواقع الاستراتيجية الأساسية والثانوية .. وهو مجال حيوي لا تستطيع آلية الدولة القومية الحديثة بدونه أن تعمل وتنفذ في نسيج العلاقات الاجتماعية وتشكّلها.

أما المثل الأعلى للتمثيل الرومانتيكي وأحلام قيادة التاريخ فيكفيها أنها كانت

لازمة وكافية لإدارة الحركة الطلابية وإنتاج مؤسساتها الوقتية من نواد وأسر . أما "فشلها" فأمر لا يؤسف عليه كثيرا ، ليس لوهمية أيديولوجيتها فحسب ، ولكن أيضا لما حملته من عداء متأصل للديمقراطية ، ولو حتى بمعنى حرية التعبير ، وهو ما تمثل في صراعات وتكتيكات أجنحة الحركة الطلابية . فكل منها كان ، على غرار النظام الناصرى ، يحتكر الصواب ويؤمن أشد الإيمان بقدراته التمثيلية الكامنة . غير أن هذا لا يمنع من القول بأن الحركة الطلابية الوطنية قد أسهمت من خلال نشاطها الاحتجاجي في التطورات التى ألرت الآلة الأيديولوجية للمجتمع بما يتجاوز بكثير منطق التمثيل الوطنى المتهافت ، بما يفتح آفاقا أفضل أمام الحركات الاجتماعية للطبقات الأكثر أهمية .

وبالنسبة لجيل الحركة الطلابية الوطنية ، فربما كانت أوهام التمثيل قد أعاقته عن التكيف مع الأوضاع الجديدة ، غير أننا مع ذلك سوف نجد عديدا من ممثليه في الأحزاب السياسية ومراكز البحوث والندوات والملتقيات ، وفى الصحف الكبرى والصغرى وكراسى الأستاذية في الجامعات، يواصلون التدرب السياسى/ الأيديولوجى من خلال انقساماتهم وخلافاتهم والنقاش حولها وتغيير المواقع ... الخ . ويمكن للمرء أن يقول باطمئنان أن النخبة نادرا ما تخطئ الطريق إلى مواقعها. وخلاصة الأمر أننا إذا كنا نحتفل بالحركة الطلابية الوطنية السبعينية ، فليس ثمة ما يدعو إلى تعكير صفو الاحتفال باستعادة أوهام الحركة وإعادة بثها على حساب النظر إلى إسهامها الفعلى .. أو استعادة منطق الصراعات النخبوية المرتبطة بهذه الأوهام .



٩ ستة دروس في التكفير

هذه مجموعة من الدروس ألقيت في وقت ما من العام الماضي .. ليس كما ألقيت بالضبط ، ولكن كما دُونت في كراسة المحاضرات التي اصطحبتها معي وأنا أتلقاها من شخص ، افتراضي فيما أظن ، يحاول أن يقدم فكرة مبسطة عما يحدث في واقعنا الثقافي . أما كلمتي الوحيدة التي أحب أن أضيفها وأنا أقدم هذه الدروس .. فهي مقولة المسيح الشهيرة : "من كان منكم بلا خطيئة فليرمها بحجر" .. فقناعتي هي أن الأحجار الأيديولوجية المتطايرة الكثيرة تنطلق – كلها أو معظمها – من بيوت مبنية من ذات الزجاج الهش ..

أما الدفع الاحتياطي – والحذر واجب على كل حال – فهو أن ناقل الكفر ليس بكافر .. !!

شريف يونس

❖

الدرس الأول

أعزائي المستمعين الكرام .. لكم أن تعتبروني شيخكم أو زميلكم أو تلميذكم .. فأنا أولا زميل لكم ، مثقف من هذا البلد ، أو هكذا يتم تصنيفي عادة .. وأنا شيخكم طبعا لأني أحاضركم .. وأنا تلميذكم لأنني لم أتوقف عن التعلم منكم والتفكير (وليس التكفير) في كتاباتكم ، على اختلاف اتجاهاتكم . وفي كل الأحوال أنتم أعزائي .. وكل منكم هو عزيزي .. وهو في هذه المحاضرة تلميذي النجيب . وكل ما أطلبه منكم هو أن تقبلوا الآن وضع التلاميذ حتى

أنتهي من محاضراتي .. وبعدئذ يكون لكل مقام مقال .. ومن يدرى هل ستجلونى وقتها أم لا !!

دروسى هذه التي أتيتم لسماعها قد لا تعجب البعض منكم ، أو كلكم .. ولكن أظن أنها مفيدة .. فعلى حد علمي لا توجد بعد نظرية في التكفير ، برغم أن التكفير دائر على قدم وساق كما تعلمون جميعا . وليست نظرية التكفير كالتكفير ، فهي تنتمي إلى عالم مختلف .. تماما مثلما تختلف نظرية الحركة لنيوتن عن الكوكب المندفع في مداره بالقصور الذاتى .. أو الحجر الساقط من برج بيزا المائل .. ولكن من ناحية أخرى ليست نظرية التكفير كنظرية الحركة .. فموضوعها هو الأفكار ، أفكار التكفير .. فهي تتشابه مع موضوعها : فكرة تتناول فكرة .. وليتكم تتذكرون خطورة هذا المبدأ : تناول الأفكار بالأفكار ، وما ينطوى عليه من مزالق .. أبسطها أن الفكرة لا بد أن تنتقد الفكرة التي تتناولها .. وتتأثر بها في ذات الوقت .. وأعقدها أنها تُوهمنا أننا أمام عالم خالص للأفكار .. وقد سبق هيجل أن عرَّف الفكرة المطلقة بأنها الفكر الذى يفكر في ذاته . فإياكم أن تنسوا من أنا .. لماذا أقول ما أقوله .. وما علاقة ذلك بكل ما يحدث حولنا ولنا : لي ولكم .. أنتم المكفِّرون (بكسر وتشديد الفاء) على اختلاف مذاهبكم وآرائكم ..

وكفى بذلك تقديما .. [1]

❖

أستبق احتجاجكم على وصفكم بالمكفِّرين .. لا أحد منا يقبل طبعا بهذا الوصف .. فكل منا صاحب قضية .. والتكفير بالنسبة له ليس سوى أحد وسائله لنصرة قضيته ، وإحقاق الحق ، وكشف تلاعب الآخرين بالكلمات ، أو نفاقهم

---

(١) هنا نوه المحاضر إلى أن المحاضرات ستكون بالفصحى .. مع إبداء شديد الاعتذار لأنصار العامية .. على أساس أن المحاضرات ستدون .. وأنه لا توجد سوى لغة واحدة ندون بها .. هي الفصحى .. برغم أن العامية – على حد قوله – أبسط وأوضح .

.. ولكن أرجوكم لا تخجلوا من الوصف .. فهو نقطة الانطلاق الأساسية لهذه المحاضرات .

يا عزيزى كلنا مكفِّرون .. وبالتالى – وهذا طبيعى – كلنا مكفَّرون (بفتح وتشديد الفاء) .. وبالأصح كلنا يكفِّر بعضنا بعضا ، وليس في ذلك ما يُخجل ، فالتكفير ليس خطأ أو خطيئة كما نقول أحيانا لبعضنا البعض ، لأن التكفير – كما سأشرح لاحقا – تنوير . والتنوير بطريقة التكفير هو جوهر الثقافة .. وثقافة هذا البلد الذى نعيش فيه بالذات . وإذا كان يبدو للعالم الآن أننا قد انفردنا أو تفوقنا فى هذا النوع من التنوير .. فلا يجب أن ننسى أن الإصلاح الدينى الأوربى قام على التكفير تحديدا ، وأن الثورات الفكرية والأدبية والفنية هناك ما زالت تأخذ نفس الطابع ، رغم أنها لا تطالب طبعا بقطع الرقاب ، وأن العلم الحديث بالذات هو المنبع الذى يدشن فكرة الحقيقة الواحدة عن الشىء الواحد .. خصوصا علم القرن التاسع عشر الذى لا نعرف على صعيد الأفكار العامة سواه. أليس العلم فى ملحمته الأوربية هو غزو الأباطيل وقهرها .. تكفيرها وتطهير المعرفة منها ؟

ولكن لا تظن يا عزيزى أننى أنوى أن ألقى بهذا الكلام كرة التكفير فى معسكر الغرب .. حسب القاعدة المتأصلة التى تقول عند نفر منا أن كل ما هو خير فمن عندنا وكل ما هو شر فينا فمن الغرب اللعين ، ناهيك عن أن التكفير كما قلت لك منذ البداية .. تنوير ....

أما بالنسبة للأصالة فيقول لنا الراسخون فى الفصحى أن "الكفر" لغة هو الحجب أو التغطية .. فأن تكفُر يعنى أن تكون على وجه التقريب مزورا أو نصابا .. لأنك تحاول أن تغطى وتحجب .. وهذا يترتب عليه بالبديهة أنك تعرف وجود ما تحجبه .. وأنك تحاول فقط أن تغطيه لتوهمنا بعدم وجوده . فليس الكافر كغير المصدِّق .. بل هو متآمر مخادع ، لأنه يعرف الحقيقة . ومن هنا ليس الفارق بين الكافر والمنافق (فى المصطلح الإسلامى) سوى فارق فى الدرجة .. فالمنافق ليس

إلا كافرا مرفوعا لأس (٢) : فهو أولا يحجب الحقيقة التي يعلمها .. ثم يعلن إدانة بها على خلاف واقع مشاعره . وقد يبدو في ذلك تناقض .. لأن الأمر يبدو كما لو أنك تتهم المنافق بأنه لا يصدق .. في حين أنه كافر (أى مصدِّق ومنكر لما يصدقه ، وفقا لمصطلح الكفر ذاته) . ولكن المشكلة ليست صعبة إلى هذا الحد .. فالمنافق هو في الواقع شخص : يعرف الحقيقة أولا .. ويرفضها في داخله ثانيا .. ويعلن كاذبا اعترافه بها ثالثا ..

ولكن ما جدوى هذه الدورة الطويلة طالما أنه ينتهي في النهاية إلى إعلان الحقيقة التي يرفضها ؟ الجدوى هي فيما وراء المبدأ .. في "لكن" التي تأتي بعد الاعتراف بالحقيقة .. وما تنطوى عليه "لكن" هذه من أقوال وأفعال تعمل على ضرب الحقيقة من الداخل .. وقف مفعولها .. تحييدها . وبذلك نتغلب على التناقض الظاهرى في تصور المنافق ، وننتهي إلى أن كلاهما مزور ونصاب ..

المسألة الأساسية الثانية المترتبة على تصور "الكفر" .. يا عزيزى .. أنك أنت – المؤمن – سيد الحقيقة .. لا أحد ينازعك في ذلك .. فالكافر والمنافق نفسيهما يُقرّان بأنك على حق : الكافر يحجبها وهو يعرفها ، والمنافق يتلاعب بها . الكافر والمنافق إذن يُقران بسموك .. ويضحيان بالحقيقة عن علم من أجل مصالح أو أهواء .. أو .. أو .. لا فرق . المهم أن الحقيقة الوحيدة هي حقيقتك .. عقيدتك .. لا يأتيها الباطل حتى من أعدائها أنفسهم . هل ثمة ضمانة أعلى من هذه ؟ هل ثمة دافع أقوى من ذلك لتناضل ضدهم ؟ هم – تذكر ذلك جيدا – ليسوا مختلفين .. ليسوا مؤمنين بشيء آخر .. ولا حتى ضالين ، بل هم مضلّلين عن عمد وسبق إصرار .. أشرار .

نأتي الآن للتكفير . ليس ثمة مشكلة مع الكافر الصريح : عليك أن تنتصر عليه وتمنعه من ممارسة التزوير .. تمنعه من إعلان كفره حتى لا يضلل الآخرين (وسأقول لك بعد ذلك من هم هؤلاء الآخرين) . المشكلة هي مشكلة المنافقين الذين يخلطون الأوراق ، مثل نصر حامد أبو زيد الذى يدعى الإسلام – إذا كنت

أنت حاكميا – أو جماعة كوبنهاجن التي تدعي الوطنية – إذا كنت أنت من أنصار الوطنية المصرية أو العربية . فهنا يأتي واجبك في التكفير .

والتكفير هو أن تكشف الجوهر الكافر خلف المظهر المؤمن .. أن تنزع حجاب الغموض الذي يلف به المنافقون حقيقتك (الحاكمية أو الوطنية أو غيرها) التي هي حقيقتهم أيضا برغم إنكارهم الباطني . رسالتك هي إذن تنوير الأذهان بحقيقة المنافقين ، وطريقك هو العقل الفاحص المدقق ، والكلمة هي أداتك التي تكشف بها وجه الحقيقة وتنور العقول . فالتكفير هو التنوير ، أو هو أعلى مراتب التنوير ..

لماذا ؟ لأنك لن تستطيع أن تخوض معركتك ضد الكفر وصفوفك ملغومة من الداخل بكافرين متنكرين .. يعكرون وجه الحقيقة ، ويهدمون الفواصل بين الحق والباطل ، ويخلقون الشبهات .. فكيف بربك تنتصر حقيقة ران عليها الظلام واختلطت بالباطل ؟ فالحقيقة إذن لا بد وأن يظهر وجهها جليا أولا حتى تتمايز المعسكرات ، وتبدأ المعركة الفاصلة بين الحق والباطل حتى النصر .

وهنا نأتي إلى الملمح الثالث المترتب على مصطلح الكفر كما شرحته لكم .. فأنت يا عزيزى لا بد وأن تتأكد أن الحق سينتصر ، ليس فقط لأنه حق ، بل لأنه الحق الوحيد : الحق بألف لام التعريف . لماذا ؟ لأن أعداءك أنفسهم يؤمنون به كما قلنا .. هم يغطون وجه الحق الذى يعرفونه جيدا ، بغرض إخفائه .. ولكنهم بالمقابل منشقون من الداخل ، بينما أنت متسق مع نفسك ومتكامل . ثق أنهم لن ينتصروا عليك إلا إذا تقاعست عن واجبك في الدعوة والمواجهة والتكفير .. وتركت المنافقين ينعمون بالأمان وهم يدعون الإيمان . هنا فقط ستنهزم ، ولن تنهزم وحدك .. بل ستنهزم معك الحقيقة : ستنهزم معك دعوة الله الحاكمية ، أو الشعب ، أو المقهورين ، أو البروليتاريا .. الخ .. الخ ..

عزيزى : أنت إذن رسول الحق .. أنت المنوط بك أن تنقذ البشرية ، أو الوطن، أو المبدأ ، أو كل ذلك معا .. أنت ظل الحقيقة على الأرض .. فلا تتراجع .. لا تلجأ للحلول الوسط .. لا تتهاون .. لا تتوقف عن التكفير .. حتى النصر .

الدرس الثانى

ما دمنا قد اتفقنا يا عزيزى على أنك متناضل .. فمن واجبى الآن أن أعرفك على أعدائك.

من هو عدوك ؟ الجميع طبعا . آمل ألا يجعلك ذلك تتراجع .. وعموما فأنا واثق أنك – بالعكس – تعتز بأنك ، أنت وجماعتك ، أنتم فقط الذين تعتمد عليكم الحقيقة كي تنتصر . ولا تظن أنني أبالغ .. تذكر أن الحق واحد لا يتعـدد .. وأنه معك ، وأن كل الآخرين كما قلت لك يعرفونـه برغـم أنهم يحاربونه .. ولذلك فليست كل أفكارهم سوى صور متعددة للكفر .. لإنكار الحق .. وبشكل أوضح .. كلها صور معكوسة مقلوبة للحق الذى تحمله أنت ..

لا تخدع نفسك وتعتقد أنهم كثيرون .. متعددون .. متنازعون فيما بينهم : فما نزاعهم الذى تـراه أحيانـا إلا من طمع نفوسهم المريضة .. من مصالحهم ومكرهم وشرهم الذى دفعهم لإنكار الحق الـذى يعرفونـه . ولكـن مهما بلغت نزاعاتهم فإنك أنت وحدك الذى تشكل الخطـر الأكبر على كـل منهـم .. ولـذا فإنهم يتحدون جميعا ضـدك كلما ظهرت تباشير الحق . فإذا كنـت حاكمـا لا يغرنك انقسامهم إلى رأسماليين واشـتراكيين .. ديمقراطيـين ومسـتبدين .. إلى آخر تقسيمات الكفـر . وإذا كنـت وطنيـا لا يغرنـك انقسامهم إلى مؤمنين وكـافرين بالدين .. أو حـاكميين ومتغربيـن .. وهكـذا بالنسبة لكـل مبـدأ .. فهـم جميعـا متآمرون ضد الإسلام .. أو الوطـن .. أو الشـعب .. أو المقهوريـن . هـم عمـلاء لأمريكا .. أو إسرائيل .. أو الرأسمالية .. أو الشيوعية .. حسب مبدأك .

قد يقابلك يا عزيزى أفراد منهم تبدو عليهم الطيبة والسذاجة والنية الحسنة .. فلا تنخدع بمعسول الكلام . ولكن حتى إذا اقتنعت بأن أحدهم قد التبس عليه الأمر وضل عن حقيقتك – رغم أن ذلك شبه مستبعد كما تعلـم – فتذكـر أنـه "عميل موضوعى" للكفر .

والعميل الموضوعى – يا أعزائى – هو ذلك الذى يخدم الكفر بغير وعى .. عن حسن نية .. يخدمه بالسلوك والأقوال ، لأنه يساهم فى حصار حقيقتك وينزع عنها الأنصار ، ويفتت الصفوف ، ويخلط الرايات ، ويبرر التعامل مع الكفر، ويروج لاحترامه ، أو التسامح معه ، ويترك الظلام ينتشر ، بل وربما يبشر به معتبرا إياه خيرا ونورا . فلا تتهاون مع هؤلاء .. ولا تدع تصوراتك الشخصية عنهم تبلبل موقفك وتعرقل كفاحك .. فهم الأخطر على المبدأ بسبب مظهرهم البرىء ذاته . وهنا يجب أن تتذكر جيدا العمالة الموضوعية ، فهى طوق النجاة لك، خصوصا فى هذا العصر الذى كثرت فيه الأفكار واختلطت ، وشاع فيه التشوش، وكثرت العقائد . بل أنك ستجد أن أعداءك يتهمونك أنت نفسك بالعمالة ، وفقا لمبدئهم .. وعليك فى مواجهتهم أن تواصل التكفير .. بلا هوادة .

ولا تظن أن التكفير مسألة صعبة . فطالما تذكرت مبدأك ولم تنسه ولم تدخل فى التشوش حول التفاصيل .. ستجد بسهولة الفارق الذى تقسم به العالم إلى من هو معك فى الحقيقة ومن هو ضدك فى الكفر . ولا تتردد فى استخدام تهمة العمالة ، لأن هذا الاتهام يوضح المسألة ويجعلها يسيرة الفهم بالنسبة للجميع : يكشف عن المصالح الكامنة وراء الكفر بأبسط طريقة ، وهو فوق ذلك اتهام فعال .. لا رد عليه : فكيف يستطيع المرء أن يثبت أنه ليس عميلا ؟؟ ربما كان يتلقى أموالا من خلف ظهور الناس .. ربما كانت له مصالح مشتركة لم تنكشف بكاملها .. وربما .. وربما . فالمسألة الجوهرية فى كل الأحوال أنهم يكسبون شيئا بالتأكيد من إنكار الحق .. وإلا فلماذا بربك ينكرونه ؟ فالاتهام بالعمالة إذن يا عزيزى ليس بعيدا عن الحقيقة على كل حال ، والأهم من ذلك أنه اتهام سهل .. والتخلص منه أصعب ، وهى نقطة لصالحك : لصالح المبدأ ، لصالح الحق ، وضد الكفر والباطل والشر . وفى أقل تقدير سوف يتيح لك أن تنتقل من الدفاع إلى الهجوم ، وأن تدفع أعداءك المخادعين إلى الدفاع والاهتمام بتأكيد مبدئك أنت وتبرئة أنفسهم ، بدلا من نشر الباطل .

ولا تدع ضميرك يؤرقك كثيرا ، ليس لأنه ليس عندنا ضمير .. فنحن

الضمير الحي للمبدأ وللعالم كله .. ولكن لأن الكفار والمنافقين هم بالفعل عملاء .. لأن ملة الكفر واحدة كما تعلم . فحتى إذا أعوزتنا الأدلة الدامغة على العمالة المباشرة ، فإن العمالة الموضوعية للأعداء .. على الأقل .. شبه مؤكدة سلفا ، واحتمال العمالة المباشرة التي لم نكتشفها احتمال كبير أيضا . أنبهك أخيرا إلى أنك قد تواجه في كفاحك من يمتلك سمعة منيعة إلى حد ما .. بحيث يصعب اتهامه بالعمالة المباشرة .. وعليك في هذه الحالة أن تلجأ لحجة العمالة الموضوعية الأكثر أمانا . وطريقتها بسيطة جدا .. فهي ليست أكثر من تكرار مبدئك ذاته .. مضافا إليه فكرة المؤامرة العالمية التي سبق أن أوضحتها لك ..

وسأذكرك بحادثة بسيطة توضح ما أقول .. هل تتذكر هذه الأقوال المتكررة حول علاقة مجموعات من الشعراء والكتاب الشبان وبعض النشرات غير الدورية بالصهيونية ؟ .. هذه المعركة الصغيرة التي حدثت على هامش الثقافة ستوضح لك بأبسط الأشكال كيف يستحيل على المرء أن يدحض تهمة العمالة .. سواء كانت المسألة إقامة علاقة بصحفي يهودي بريطاني .. تؤوّل طبعا بسهولة بالعمالة لإسرائيل .. أو كانت ببساطة نوع من الكتابة الأدبية غير مألوف ويتعارض مع مسلماتنا . فهنا جرى اتهامهم بتقويض اللغة والشعر والتقاليد .. لمصلحة الأعداء طبعا . فما حدث هو باختصار أنهم أكدوا قناعاتهم بما يعتبر في نظرهم عملا أدبيا وما لا يعتبر كذلك .. ومن خلال هذا التأكيد المضمر وحده أصبح الاتهام بالعمالة الموضوعية واضحا بذاته .. فانظر وتعلم .

باختصار .. فإن درسنا اليوم قد انصب على التكفير الشامل .. الدائم .. المتنوع الأشكال .. للجميع .. وهذا هو أساس العمل الذي نقوم به .. نحن رسل الحقيقة والخير ...

الدرس الثالث

تلاميذي الأعزاء : اليوم أعرج بكم على مسألة في غاية الخطورة : تكفير الذات . أريد منكم هنا أن تستوعبوا الكلمات جيدا .. وأن تكون لديكم

الشجاعة - ولا أشك في أنكم تتمتعون بها - في تفهُّم هذه النقطة الجوهرية التي هي مناط الأمل في تفوقكم . ذلك أن تكفير الذات هو المرتكز الرئيسي الذي لا يصلح التنوير/ التكفير إلا به ..

وكما سيتضح لكم .. أنا لا أنوي هنا أن أعلمكم شيئا جديدا .. فسوف تكتشفون بسهولة أن كل ما سأقوله قد خبرتموه بأنفسكم ، ولكن مررتم به غالبا مرور الكرام ، لرغبتكم في أن تؤكدوا لأنفسكم إخلاصكم .. ربما . وقد آن الأوان لأن نعيره الأهمية البالغة التي يستحقها . فإذا كان المنافقون أخطر من الكفار .. لأنهم يشاركونكم - ادعاءً - في المبدأ .. فأنتم أنفسكم أخطر من المنافقين !! فأنتم رسل الحق .. وإذا التبست عليكم الأمور ضاع الحق معكم ..

كيف تلتبس عليكم الأمور ؟؟ من خلال النقاش والتفكير فيه .. فالمنافقين ماهرون ، كثيرو الحجج ، أساليبهم كثيرة ومتشعبة . وقد تجد نفسك وأنت تناقش معهم ، أو تدحض أفكارهم ، تنجرف في سيل الحجج ، ويصيبك التشوش . فعليك دائما أن تعتصم بعصبة الحق من أنصارك .. أصحاب المذهب الخالص ، ولا تدع المنافقين يخدعونك ويدخلونك في جو النسبية اللعين ، حيث يكون كل شيء صحيحا من ناحية معينة ، وحيث تتوالى الاعتبارات والملابسات والظروف والوقائع .. إلى آخر ما يرددونه لمحو الفاصل الواضح بين الحق والباطل، وتكون قد فقدت إيمانك وصرت منافقا أو أضل سبيلا ..

عليك في مواجهة هذا الخطر أن تطمئن أولا إلى أنه خطر معتاد .. يتعرض له كل صاحب عقيدة .. حتى لا تشك في نفسك وتنعزل عن جماعتك خزيا إذا كنت من أصحاب النفوس الحساسة .. فتفقد الطريق ثم تكفُر . وعليك ثانيا ألا تتنازل مهما بلغت قوة هواجسك : فأي تنازل من جانبك للمنافقين سوف يميع القضية التي يسعون لتمييعها .. ولتجعل نصب عينيك دائما أنك إذا انزلقت خطوة واحدة لن تجد لديك قوة كافية للتوقف عن التدحرج .. فقط سيستغرق انحدارك بعض الوقت لتصل في النهاية إلى سفح الكفر الصريح أو الباطن .

وعليك إذن أن تبتعد عن المزالق .. وهذا أمر بسيط : فما عليك إلا أن تحرص على تجنب طرح ما لا يتفق مع صريح المبدأ بشكل مباشر .. أو ما يختلف عنه قيد أنملة . تجنب .. إذا كنت حاكميا .. مناقشة أفكار أمثال نصر حامد أبو زيد .. لا تزن أفكاره بالحجة والمنطق إلا فى حالة الضرورة القصوى وبغاية الحذر، مع الحرص دائما على تذكر موقعه ، بوصفه من وجهة نظرك عميلا صريحا أو موضوعيا . أما إذا كنت وطنيا فتجنب النقاش مع أنصار العولمة ومن لف لفهم . وأيا كان مبدؤك فإن الإدانة الدائمة وغير المشروطة لمثل هؤلاء تظل دائما دليل عملك . والأهم من ذلك أنها دليل سلامتك أنت شخصيا ، لتتجنب الانزلاق على منحدر النسبية اللعين .. كما قلت لك . والأفضل أن تدع مسألة مناقشة العدو والرد عليه إلى شيوخك من المكفّرين المجربين .. فهم الأقدر على حماية أنفسهم من الشكوك وهم يطالعون الكفر وحججه . وأنا أعرف طبعا أنك تتصرف على هذا النحو بالسليقة .. ولكن مزيد من الإيضاح لا يضر .

ولا تظنن يا عزيزى أن هذا الكلام الكثير عن تكفير الذات نابع من الشك فيك .. فأنا يا عزيزى لا أشك فيك قيد أنملة .. فنحن شركاء كفاح . أنا لا أرهبك .. ولكنى أقدم لك نصيحة الأخ لأخيه ، أو الزميل لزميله . لك علىّ واجب النصيحة : فهذا جزء من مهمات الدعوة . الأهم من ذلك أننى أنصحك وأنا أضع أمامى قبل كل شيء واجبنا المشترك نحو المخدوعين : نحو العامة ..

لنكن صرحاء .. لتكن لك هواجسك وشكوكك .. فهذا أمر لا مفر منه تقريبا إذا كنت تتمتع بشيء من الذكاء . ولكن إذا لم تستطع أن تقتلها بداخلك فناقشها معى .. فنحن رفاق الطريق المسئولون .. وعلينا أن نتساند . بالعكس .. أنا أحاول أن أقلل خوفك من هذه الهواجس التى تنتابك ، وأقول لك مصادرها ، وأنبئك بأنها من طبيعة الأمور ، وأقول لك على الحل السليم: تكفير الذات . فقط حذار أن تعلن عن هذه الهواجس .. فإخفاؤها هو مسئوليتنا الأولى : ذلك أن قوام الدعوة بكل مشتملاتها – بما فيها التكفير – هو أن تبدو كصاحب مبدأ لا

يتطرق إليه الشك من قريب أو بعيد .. وكفانا ما يفعله الكفار والمنافقون لتشويش عقيدتنا ..

المؤمنون طبعا يا عزيزى كأسنان المشط .. ولكن ليس من يعلم كمن لا يعلم .. وليس من تنطلى عليه الشبهات كمن لا تنطلى عليه . ومسئوليتنا هى أن نحمى عقول العامة من الزيغ ، وندفعهم إلى الإيمان لتحمى المبدأ ، ونقرر لهم وجه الخطأ والصواب في كل أمر . وإلا ماذا سيحدث إذا فكر كل فرد على هواه ؟؟ نحن القدوة .. ولذا فإن عليك أن تنفى جميع الهواجس حين تتحدث : كن واثقا وواضحا ، مارس تكفيرا متواصلا متماسكا ، اغرس عادة التكفير ، وضع الفواصل واضحة بين الكفر والإيمان .. إن لم يكن بالعقل فبغيره : بالاستنكار والاتهام . وثق يا عزيزى أن هذا السلوك سيفيدك أنت نفسك في نفى الهواجس التى تؤرقك .. فدورك الذى ستمارسه سيضع على كاهلك التزامات واضحة ومتتالية وسيقيدك بمواقف الحق لتنتهى فى النهاية إلى الاقتناع بما تقول .. أو كما ينصح المشايخ بحكمة .. صلِّ لكى تؤمن ..

لا تظن يا عزيزى أنك أنت وحدك المطالب بتكفير نفسك .. فهذا قدرنا جميعا .. الفرق بينى وبينك أننى طبعا لا أقول لك هذا عن نفسى : أحل مشكلات تكفيرى وحدى ، فأنا أقدر منك على تكفير نفسى بنفسى ، ولذا فأنا الأكثر تشددا ، ولذا أنا معلمك . فالمؤمن الذى لا يكفِّر نفسه ويحاكمها لن يصلح يوما من الأيام لتكفير الآخرين ..

وباعتبارك أحد الحواريين النجباء أقول لك أننى فى الحقيقة لست بمثل هذا التشدد الذى أظهره : فبحكم مسئوليتى العقيدية نحوكم أجد نفسى مضطرا للإطلاع على الكفر وأفكار الكفار .. لأعرف مناوراتهم وما ينبغى علىّ أن أقوله فى مواجهتها .. سواء لك أو للعامة . وليس هذا بالأمر الهين : لأنه يعنى أن أعرف نقاط القوة فى منطق الأعداء ، وأعانى من ذلك : ذلك أن الفهم خطير : يؤدى إلى التشوش . فتخيل ماذا سيحدث إذا لم أكن قادرا على تكفير نفسى ؟؟

كيف سأقنعكم بكفر أعدائنا إذا لم أكن قد قمت أولا بتكفير الذات وتنقية أفكارى من الهواجس وتوصلت إلى وضع الحدود القاطعة بين الحق والباطل وتحديد إمكانيات الاتهام ومواطن الضعف ؟؟ أنتم تعيشون فى نعيم لا تشعرون به بفضلى .. وبفضل زملائى من شيوخ التكفير .

سوف تحتلون موقعى فى يوم من الأيام .. لذا أقول لكم أننى أحيانا أجد أنه من الضرورى أن أتحالف مع شعبة من شعب الكفر .. وأصل معها إلى موقف وسط : أتفاوض معهم وأتحدث بلغة وسط ، أتخلى عن تكفيرهم فى لقاء كهذا لأتفق معهم على تكفير مشترك ضد عدو مشترك .. أو لأتجنب مخاطر معينة من جانب السلطة أو القانون .. أو حتى ما يسمى الرأى العام الذى رأيت فى لحظة ما أن أتوجه له بوسيلة دعائية مقبولة . وأنت تعرف يا صديقى كيف نتعرض أحيانا للنكسات ونضطر إلى تغيير لهجتنا وأسلوبنا بعض الشىء . وأحيانا أضطر إلى المبادرة بذلك : فأكتب من تلقاء نفسى أو أخطب فى ندوة أو مؤتمر بلغة وأفكار تجمع بيننا وبين بعض الكافرين لنفس الهدف .. وبعد ذلك علىّ أن أقنعكم بما فعلت وأتجنب تكفيركم لى بالأدوات التى علمتها لكم والتى أعرف مفعولها جيدا ، وعلىّ فى نفس الوقت أن أحافظ على ألا تضلوا سواء السبيل ، فلا تختلط عليكم الأمور ، ولا تتصوروا أن المبدأ قد تغير أو تحور ، حتى لا تضيع الحقيقة ولا أفقد وتفقدون معى سلاح التكفير .

كل ذلك يا تلميذى النجيب يضغط علىّ ، يُخرجنى من حصن المبدأ ، يعرضنى للتشوش . ولكن — وهذا بينى وبينكم — يقف عند حدود معينة بسببكم أنتم : الخلصاء والأتباع . فلست على استعداد لأن أخسر مكانتى بينكم ، وقوتى التى استمدها من إيمانكم بكلماتى لمجرد بضع خواطر مرت بذهنى . لقد بنيت مكانتى بينكم وأمام خصومكم بدفاع لا يتزعزع عن المبدأ .. وأصبح التمسك به حتى النهاية مسألة شرف وكرامة ووجود ..

ولكنك سوف تظلمنى وتظلم نفسك كثيرا إذا فهمت من ذلك أننى مجرد

صاحب مصلحة . وليس من مصلحتك على كل حال أن تقول ذلك حتى لو اقتنعت به : فنحن في مركب واحد ، وسمعتي من سمعتك . وعليك فوق ذلك أن تقدر صراحتي معك ، خصوصا وأنني أعرف أنك لا تتصرف من منطلقات تختلف كثيرا ، لأن كل منا بوصفه حامل المبدأ ونصير القضية ينتهي به الأمر إلى أن يتوحد بالمبدأ .. فمنه يكتسب مكانته ودوره . وأنا في ذلك كله لست أسوأ من غيري .. فأنا كما تعرف ظل الحقيقة على الأرض : رسالتي هداية الخراف الضالة، وقيادتكم .. أنتم الزملاء الصغار ، وعليّ أن أظل كما كنت دائما مناط أملكم في مواجهة الكفر .. والمتحدث باسمكم .. فكيف أخون الأمانة ؟؟

ولكن – كي أكون صريحا معكم للنهاية – فإنني لا أخضع لضغوطكم بغير قيد أو شرط .. فعيني مصوبة دائما نحو الجمهور .. ما الذى ينتظره مني ؟؟ إلى أى مدى يؤيدني . والأهم من ذلك: إلى أى حد يتيح لي فعليا أن أتحدث باسمه ؟؟ ولذلك فأنا على استعداد كامل لأن أتحداكم إذا لمست جمهورا يؤيد عقيدتي وما أحدثه فيها من تغيرات .. أو إذا يئست تماما من الطريق الذى نسير فيه وانفض الناس من حولنا . وعلى كل حال فأنا واثق من أنني إذا لم أفعل ذلك سوف تنفضون أنتم أنفسكم عني . هذا أكيد .. على الأقل بالنسبة لأذكاكم ، فنحن جميعا يا عزيزى طلاب سلطة .. وهذا يمهد لدرسنا التالى : درس في سبيل الله .. أو من أجل الوطن .. أو من أجل الحرية والتقدم .. المهم أن يكون "من أجل" أو "في سبيل" .. والسلام ..

الدرس الرابع

لست أشك يا تلاميذى الأعزاء أنكم ما أتيتم إليّ اليوم للمرة الرابعة إلا لتعرفوا من أكون بالضبط . فبالحس المباشر ، ليس ثمة مناضل إسلامي أو وطني أو ديمقراطي أو يسارى سيقول لكم ما أقول .. فهذا الكلام عن منطق التكفير يخرج عن أى نظام معروف للتكفير .. بل هو يهدده : لأنه يعممه ويفقده خصوصيته ، وبالتالي قدسيته . وقوام التكفير كما تعلم جميعا هو الإصرار على مبدأ واحد لا

شريك له .. وليس – كما فعلت – تناول كل المبادئ على قدم المساواة .. وقد آن الأوان لأقول لكم من أنا حقيقةً .. حتى تستكملوا معى هذه الدروس – إذا أردتم – على نور ..

أنا يا أعزائى مجرد مثقف مصرى : واحد من هذه الفئة التى يصنفها علماء الاجتماع تحت فئة أكبر هى الإنتليجنسيا . أنا واحد من هؤلاء الذين منحوا أنفسهم حق وضع المبادئ والدفاع عنها . ولا يهم كثيرا ما إذا كنت أصلا وطنيا أو حاكميا أو تقدميا .. أو حتى ديمقراطيا .. إلى آخر هذه التصنيفات . المهم أننى هنا الآن لأرشدك إلى شروط عضوية هذه الفئة التى أعرفها جيدا .. ومشاكل هذه العضوية .. وماذا تفعل بصددها..

وبصراحة أكثر فأنا يا عزيزى كما ترى قد بلغت من العمر أرذله .. وأتاح لى عمرى الطويل أن أطوف على جميع هذه المبادئ المتصارعة .. فهالنى – ويا للهول – أننى وجدت الشيء نفسه دائما : وجدت هذه المبادئ التى وصفتها لكم تعمل فى كل مكان بنفس الطريقة .. دون شعور بهذا التقارب المهول أو الهزلى بين الأعداء : بين الحاكمى والتنويرى كما بين التقدمى والليبرالى . ورأيت المعارك الطاحنة داخل أبناء كل فريق ، وليس فقط بين الفرق المختلفة . فوجدت نفس الاتهامات بالعمالة والتعاون مع الأعداء وبخيانة المبدأ والخروج عن صحيح العقيدة أو الوطنية أو النظرية . هذه الخبرة يا أعزائى هى التى دفعتنى للتساؤل : من نحن وماذا نريد ؟ وما هى قواعد اللعبة ؟ وباختصار فإننى لم أكن مخلصا بما فيه الكفاية لأى مبدأ .. وليست سيرة حياتى هى النموذج الأمثل لرجل التكفير/ التنوير الذى شرحته لكم .

ولكن لا تظن يا عزيزى بسبب ذلك أننى كافر ، وأنا أشك كثيرا فى أن تكون البسيطة قد حملت على ظهرها فى أى يوم من الأيام مثقفا واحدا كافرا على مدى التاريخ ، وعلى الأقل أنا عن نفسى لم أشهد هذا المثقف الكافر أبدا . كلنا – كما لعلك لاحظت – مؤمنون .. فحتى العدميين – وقد يخطر ببالك لتتخلص

من مشكلتي أن تتهمني بالعدمية (ها أنا ذا أعطيك عن طيب خاطر أسلحة تستخدمها ضدي) - أقول لك أنه حتى العدميين يؤمنون بمبدئهم .. فالمثقف العدمي لا يكتفي بأن يكتئب كأي مواطن .. فلا بد له بالغريزة الثقافية أن يحول موقفه إلى نظرية يدافع عنها ، ويتصرف في العلن ويكفّر الآخرين : غير العدميين، على أساسها ...

ومثل أي مبدأ .. لا يهم هنا يا عزيزي أن تكون في الظاهر كما أنت في الباطن . فقد تكون عدميا في المؤتمر والمقهى والصحيفة والندوة .. ورجلا محافظا حريصا على أدق تفاصيل النظام في بيتك . لا يهم : فبيني وبينك .. لم يوجد بعد مبدأ واحد في العالم يستطيع أن يحقق للفرد التكامل النفسي والاتساق المطلق الذي ندعيه جميعا أيا كان مبدأنا .. ولكنه قَدَرنا ومهنتنا أن نكون صناع المبادئ ودعاتها .. تلك هي وظيفتنا .. وهي ليست بالأمر الهين كما ترى : فأنت مضطر لأن تظهر في العلن كما لو كنت المبدأ ذاته مجسدا .. وإلا بربك كيف تكون داعية .. ناهيك عن أن تكون مكفرا؟؟ كيف تكون - وهذا مصطلح مقدس آخر لا أشك في أنكم تعرفونه جيدا - " قدوة " .

الدرس الخامس

اسمحوا لي يا أعزائي في هذا الدرس ببعض الاستطراد .. فأنا أدخل الآن في الجزء الذي يعنيني شخصيا في هذه الدروس..

نحن كما قلنا .. " قدوة " . ما معنى هذا ؟ و " قدوة " لمن ؟ سبق لي يا أعزائي أن أقنعتكم طيلة الدروس الماضية بأن العالم ينقسم إلى قسمين لا ثالث لهما: الحق والباطل ، الكفر والإيمان ، ثم عدت وقلت لكم أن المسألة ليست بهذه البساطة : فالكل مؤمنون بشيء أو بآخر ، وأنهم لهذا السبب بالذات يكفّر بعضهم بعضا . واليوم أعود وأقول لكم أن الأمر ليس بهذه البساطة أيضا .. وأنا في الواقع أعتمد كثيرا على سعة صدركم وأنا أتجول بكم بين هذه المتناقضات ..

ذلك أن المؤمنين حقيقة ليسوا فى الواقع سوى المثقفين حملة الحقيقـة : أنا وأنتـم ، وخارجنا يقع هذا الجمع المتلاطم من الكفار الذين أخذنا على عاتقنا أن نهديهم .. هم هؤلاء الذين نسميهم الجمهور أو الرعية أو "الناس العادية" .. أو المقهورين : حسب انتماءاتنا .

هؤلاء نحن لهم قدوة .. شاءوا أم أبوا : علينا مسئولية إرشادهم إلى الحق ، أو جعلهم يطيعونه ويعترفون بسموه عليهم فى العلن على أقل تقدير . فهؤلاء – أكثر من أعدائنا – هم الكفار الأصلاء ، لأنهم ببساطة ليسوا على استعداد لأن يتبعوا أى مبدأ باتساق إلى النهاية ، حتى ولو كان مبدأ الكفر ذاته . ليسوا من صناع الأفكار ولا من مروجيها .. وعلينا دائما أن نكون لهم "قدوة".

هذا كله طبعا بينى وبينكم .. فنحن لا نستطيع أن نفترض صراحة أن العامة كفّار ، وإلا فكيف يستقيم القول بالكفر أصلا ؟ تذكر أننا نفترض أن الكفر ليس أكثر من حجب متعمد للحقيقة – كما شرحت لكم – لا يقوم به سوى أصحاب مصالح مغرضة ، أى هؤلاء الذين يدّعون أنهم يؤمنون بشىء آخر غير حقيقتنا الوحيدة .. التى يعرفونها جميعا ويخالفونها . أما العامة فيجب أن نفترض أنهم – على العكس – على ديننا بالفطرة : هم على الفطرة ، وفطرتهم سليمة طبعا ، أى متفقة مع ما ندعوهم إليه .. أيا كان . فهم على فطرة الإسلام ، مثلا .. أو على فطرة الثورة ليؤدوا دورهم التاريخى الذى ندعوهم إليه .. أو وطنيون بالسليقة .. أو ديمقراطيون عشاق للحرية بالغريزة . فإذا كانوا يتصرفون على خلاف ما نعتقده فيهم فليس ذلك سوى تأثير الأعداء السيئ : تأثير الكفار الحقيقيين ، دعاة المبادئ الزائفة ، أو باختصار : زملائنا المثقفين المضلّلين . مبدأنا هو الأصيل فيهم .. هو فطرتهم الحقيقية ، وما عدا ذلك ليس سوى غبش يرين على عقولهم ، صنعته دعاية الأشرار، وواجبنا هو أن ننقذهم . ولذا عليك دائما يا عزيزى أن تكون أمامهم قدوة : هذا أهم كثيرا من هواجسك التى كلمتك عنها فى الدرس الثالث ، وهو حافز قوى لتنساها وتتجاهلها ، لتتشدد وتمارس التكفير بغير تردد أيا كانت هواجسك ..

نحن قادتهم الطبيعيون .. لأننا نمثل أنقى ما فيهم : فطرتهم ، نحن قادتهم بالكلمة ، برغم أننا لا ننتمي إليهم أبدا . فنحن – ولا ينبغي بعد هذه الدروس الماضية أن يزعجك هذا : ننتمي لأعدائنا ، هؤلاء الذين ينافسوننا على ولاء العامة، لأصحاب المبادئ .. وهذا مرة أخرى بيني وبينكم فقط . فنحن معا نوع من السادة .. سادة بالكلمة وليس بالسلطة أو المال .. فنحن من البهوات .. تماما كأصحاب السلطة والثروة . وليس عليك أن تؤكد لهم ذلك طبعا ، ولا داعي أيضا لإخفائه : فهم يعرفونه جيدا ، فأنت لن تجد عاملا ولا فلاحا ولا حتى لصا أو أفاقا أو بقالا إلا وهو يدرك ذلك ، فهذا كسبنا التاريخي المعترف به بداهة ، لأننا نملك الكلمة التي لا يملكونها ، والتي تعودوا أن ينتظروها منّا ، أو حتى أن نفرضها عليهم فرضا .

قد لا يقرأ الأميون منهم كلماتنا ، وقد لا يسمعونها أيضا . ولكنهم يعرفون جيدا أننا نقولها، وأننا نفهم تماما كيف تسير هذه الدولة التي نعيش فيها ، سواء كنّا نفهم هذا حقا أم لا . ولكن على كل حال نحن نعرف الإجراءات على الأقل، ونعرف الحقوق والواجبات جيدا ، حتى إذا كنا نرفضها .. نعرف عيوب السلطة ونقاط ضعفها ، ونعرف ما الذى ينبغي أن يقال عند الاحتجاج ، بل نحن الذين نحدده أصلا ، ولنا علاقتنا التي تحمينا وتفرض على الدولة معاملتنا معاملة خاصة . ولذا فما يخرج عن نطاق سيطرتنا تسميه انتفاضة عفوية .. أو فتنة .. أو تمرد غوغائي : فهؤلاء المساكين لا يعرفون ماذا يفعلون بالسلطة .. وقد انزرع فيهم الخوف منها إلى الأبد ..

أول ما يجب عليك أن تعلمه أنك تملك سلطة الكلمة .. ولكن هذا لن يضمن لك بحد ذاته شيئا ما ، فلا بد وأن تعرف أولا ما هي سلطة الكلمة هذه . هي القدرة على التأثير على الولاء .. فالسلطة تحتاج إلى ولاء هؤلاء العامة الذين لا يتبعون أى مبدأ مجرد ثابت . وتتمثل سلطة الكلمة ، ليس بالضرورة في جعلهم يتبعونها ، ولكن في فرض احترامهم لها : أن تكون لهم بشكل أو بآخر معيارا

لسلوكهم ومواقفهم في العلن ، والأهم من ذلك معيارا لما يجب أو يجوز أو لا يجوز أو يستحيل أن يقال . وفي ذلك يتنافس كلٌ منّا .. كل فرقة من فرقنا . وكلما جمعت حولك - أو حول المبدأ - أكبر عدد من الأتباع من المتعلمين ، وكلما اقتربت من وسائل الدعاية واسعة النطاق ، كلما زادت أهميتك ، وارتفع شأنك في سلم سلطة الكلمة ، وأصبح يحسب لك حساب.

وأنت في ذلك كله يا عزيزى تدين لخصومك أولا وأخيرا .. كما يدينون هم لك بسلطتهم . فإذا كان الأنبياء - في مقولة شهيرة - لا يهدون إلا المهتدين - بمعنى أنهم يهدون المستعدين أصلا للهداية - فإنه من الواضح أيضا أنه لا حاجة لنبى أو داعية في مجتمع من المهتدين !! فإذا كان الجميع يعرفون ما تعرفه ، وإذا كان مبدأك مستقرا بلا أعداء ذوى وزن ، وإذا كان ما تدعو إليه بديهيا واضحا وضوح الشمس .. لن تكون لك فائدة .

خلاصة القول يا عزيزى أن نشاطك ووضعك وتميزك إنما ينبع من تنافسك مع أعدائك ، ومن افتراضٍ أساسي مكمل له : هو مبدأ حماية الضعيف ، وبالذات ضعفاء العقول : العامة الذين يسهل على الأشرار إغوائهم وتحريفهم عن فطرتهم، التى تمثلها أنت . فمهمتك تكون مشروعة ومبررة بقدر ما تؤيدها فكرة حماية "الكفار" - الذين تسميهم العامة ونصفهم بأنهم مؤمنون على الفطرة - من "المؤمنين" بمبادئ مخالفة لنا الذين نسميهم كفارا ومارقين على العقيدة ، على الحق .. أيا كانت هذه العقيدة أو هذا الحق . فالضعيف يا عزيزى هو ثروتك ، رأس مالك .. مثلك مثل كل سلطة أخرى : هو مبرر وجودك ذاته ومبرر سلطتك ..

يا عزيزى نحن أبناء السلطة .. قسم منها .. فإذا لم تفهم يا عزيزى أننا طلاب سلطة لن تكون مثقفا .. ولن تكون مؤمنا .. ناهيك عن أن تكون مكفّرا ، أو قدوة . وفي درسنا القادم سوف أشرح لك اللعبة الكبرى : لعبة السلطة .. فانتظرنى .

الدرس السادس

بقدر ما يكون لك من التأثير المستقل بقدر ما تستطيع أنت ورفاقك ، أو أخوتك في الله ، أن تقيموا مؤسساتكم وتمولونها وتنشروا الدعوة ، وتصبحون في موقف أقوى عند المساومة على السلطة . وإلا فيمكنك يا صديقي أن تنضم إلى مؤسسة قائمة ، أو تحصل على تمويل خارجي أو داخلي من جهات تملك الثروة .. إذا ما اتفقتما سويا على العقيدة والتكفير المترتب عليها . وكلما كانت الأخطار أكبر والمهمة أشق ، كلما كان التمويل أوفر .. هذا إذا كنت قد أثبتَّ قدرتك على خوض معارك التكفير بكفاءة : فالسلطات المالية والدولة لا تتحالف إلا مع سلطة ثقافية لها وزنها الكبير في مجالها . وأقولها لك بصراحة .. لا ورد بلا شوك .. إذا لم تكن مناضلا لن تحصل على الكثير .

يا عزيزي لا تعتقد أنني أتهمك بالعمالة أو أحرضك عليها . فقط أوضح لك طبيعة الأمور حتى لا تظل مثقفا على هامش الأحداث . وأنا لا أطلب منك أو أحرضك على جمع المال .. وأنت تعرف جيدا أن هذه الخصلة بالذات ممقوتة وسط المثقفين ، برغم أنها تلقى احترام قطاع واسع منهم في نهاية المطاف . ولكني أكلمك هنا عن السلطة : فالمال لا يؤثر بغير تحالف مع الثقافة ، ولكن الثقافة أيضا لا تؤثر بغير تحالف مع المال . ولا أقول لك أحصل على المال لنفسك ، ولكن على الأقل لمبدئك ..

يمكنك أن تتحالف مع الدولة ، خصوصا إذا كنت ضعيفا . يمكنك أن تضغط وتطالب بتدخل الدولة ضد أعدائك : تستطيع أن تضغط عليها لتحقق لك ذلك بأن تستخدم مبادئها المعلنة التي توافق أنت عليها ، وتحاول مدها لتغطي أهدافك ، وتطلب منها بالتالي أن تتدخل لقمع معارضيك ، أو لتوفير ظروف أفضل لنشاطك. وتستطيع أن تضغط بتهديدها بخطر الكفار عليها .. وما قد تسببه أقوالهم من تفكك اجتماعي ، أو تناحر طائفي أو طبقي ، أو انهيار الأخلاق بوصفها ركيزة للنظام .. حسب مبدئك ومبدأ من تواجهه من الكفار .

ولا تظن أنك تخسر بتحريض الدولة أو تفويضهـا فـي الدفـاع عـن مبدئـك : فالتفويض ضغط طالما ظل وضعك مستقلا نسبيا عنها ، بل هو يتيح لك من قبلهـا حرية أوسع ، ويجعلها تقدم لك خدمات شـتى ولـو حتـى بمجـرد تنفيـذ جـزء مـن أهدافك باتخاذ موقف ضد المفكرين الكفرة . دعها تخلي لك الساحة ، وتذكـر أن التفويض هو في ذات الوقت طلب استخدام .. ومن منـا يرفـض أن يخـدم الدولـة إذا كانت ستمنحه السيادة الثقافية ؟ ولماذا نرفض ؟ ألسنا نريد أن نسيطر ونوجه؟ أليست الدولة الأداة المثلى لتحقيق ذلك ؟ ..

ولكن خير ما يمكنك أن تفعله لنصرة مبدئك ، ولكي تحقق أفضل التحالفات، أن تحرص على التكفير : لا تدع الفرصة تفوتك وقتما تتراءى لك ، فالتكفـير هـو الذى يضمن لك إظهار مبدئك للعلن ، وجذب الأنصار ، وإقناع كل المهتمـين أو تهويشـهم بوجـود خطـر كبـير .. فاشـحذ همتـك ، واملأ الدنيـا ضجيجـا بقـدر الإمكان . ولك أن تعتبر معركة "سلمان رشدى" نموذجا تتبعه ، أيّا كان مبـدؤك . ففي هذا النموذج تم التهويل من أمر رواية ، لم تُتداول هنا أبـدا ، حتـى أصبحـت أخطر موضوع مثار .. فقُرعت الطبول تطالب بإنقاذ الإسلام ، وكثرت الإشارات إلى التهديد العالمي للإسلام ، والمؤامرة العالمية ، واستُفزت المشاعر ، وتم استعراض القوى ، وأُحرجت الدولة ، وفُتح السبيل أمام سيل من تكفيرات أعداء الحاكمية، وأعيد فتح ملفات طـه حسـين وغـيره مـن الكفـار .. والأهـم مـن ذلـك أن مبـدأ التكفير قد تم إقراره على أوسع نطاق . فانظر كم المكاسب التى كانت ستضيع لو كان المجاهدون قد أهملوا شأن الرواية باعتبارها أمرا تافها لا يستحق الجهد ؟

ثمة أمثلة أخرى أيضـا .. التلميـذة شـيماء التـى قتلـت عـن طريـق الخطـأ فـي فصلها في محاولة اغتيال رئيس الوزراء السابق .. ألا تتذكر كم كُتب عنها ؟ وعن أسرتها والآمال التي وضُعت فيها .. براءتها وطفولتها .. ووحشية المجرمين ؟ ليـس مهما أن يموت طفل في بالوعة مفتوحة .. ولكن أن يمـوت أثنـاء عمـل إرهـابي .. فهذه فرصة لا تعوض : فهنا تسنح إمكانيات توجيه طعنات للحاكمية ، واستثارة

مشاعر الأبوة والأمومة ، وحشد الـرأى العـام ، وتشجيع الدولـة على مـد يدهـا للمثقفين المعادين للحاكمية .

وثمة مبدأ لا يقـل أهمية فـى الصراع الثقافى : استثمار الشـهيد . لا تظـن ببلاهة أن الشهيد من أجل مبدأ يقدم مجرد نموذج ومثل أعلى للأنصار ، فهـو قبـل ذلك كله دليل على السعى الجدى نحو الهـدف المعلـن ، ودليـل علـى وجـود قـوة يستطيع من يريد أن يعتمـد عليهـا ، وأن يدعمها وهـو مطمئن إلى قدرتهـا علـى الإنجاز . والأهم من ذلك أنـه يفتـح المجال للحديـث فـى القضيـة ، والدفـا ع عن الشهيد فى وجه الاتهامـات ، وإدانـة مـن قتلوه ، وتـأكيد عظمـة المبـدأ بتعميـده بالدم، وإشاعة الرهبة والإعجاب فى نفوس العامة . وهذا كله يعتمـد علـى ربـط الشهيد فى كل قول بالمبدأ : تذكر المبدأ دائما كما قلت لك مرارا .

باختصار يا عزيزى .. عليك دائما أن تتذكر أنك سـلطة ، وأنـك تنتمـى إلى السلطة ، وأنك "بيه" ، وأن سلطتك نابعة من الكلمة ، وأن علاقتك بالسلطة هـى علاقة صراع من الداخل – وليس من الخارج . لا أقول لك ذلك لتعلنه للكافـة ، ولكن ليكون مرشدا لك فى تحركك العملى الحقيقى . أنت جـزء مـن الصفـوة .. ولكنك لن تكتسب سلطتك كاملة إلا إذا كنت صـاحب مبـدأ ، أى مسـتقل عـن الصفوة بتوجه معين ، بحقيقة يتبعها تكفير ، فسلطتك هـى سـلطة القلـم .. وليـس القلم كالسيف أو المـال ، ولـن تكـون لـه قيمـة إلا إذا استقل عنهمـا وواجههمـا بدرجة أو بأخرى . عليك أن تكون مناضلا : لا تتراجع .. ولكـن عليـك أولا أن تدرك أن عدوك الأساسى ليس هو صاحب السيف أو المال ، بل هـو ذلـك الـذى يكفّرك بحقيقة أخرى ليست حقيقتك . طريقك إلى السلطة والنزاع مـع أصحـاب السيف والمال والتحالف معهم يمر أولا بنزاعك داخل حقـل الثقافـة .. المبـادئ .. الأفكار . والتكفير هو أداتك التى تخلى لك الساحة .

ولكن دعك يا عزيزى من كـل حسـابات السـلطة التـى نـاور فيهـا بقدرتنـا المزعومة على حماية أفكار البسطاء مـن التشـوه .. المهـم هـو المبـدأ ، هـو إشـكالية

المثقف والسلطة التي تدور حولها ليلا ونهارا ، عقدا وراء عقد . نحن وسطاء كما قلت لك ، مثل كل سلطة حديثة .. فنحن أبناء الدولة الحديثة التي ربتنا وعلمتنا، وطلبتنا كي نساعدها في مد سلطتها ، ويحق لنا أن نطالب بنصيبنا . وقد أثبتت لنا الأحداث مرارا وتكرارا أن الحفاظ على مسافة من السلطة هو أقوم الطرق لانتزاع حقوقنا .

فكر مثلا في هذا المثال البسيط : الموقف من التطبيع .. أن يذهب عمرو موسى إلى إسرائيل وتنتهى لقاءاته باتفاقات محددة فهذه مناسبة لنا لننقد الدولة ، ولكن أن يقوم أحد المثقفين بهذه الزيارة بدون اتفاقات ولا مباحثات فتلك كارثة الكوارث التي لا يجوز السكوت عليها .. لماذا ؟ هل لأن هذا شرخ في ضمير الأمة حقا كما ندعى ؟ .. هل لأننا تلقينا تفويضا بأن نكون ضمير هذه الأمة ؟ آلاف ذهبوا إلى العمل في إسرائيل من البسطاء الذين نفرض عليهم وصايتنا .. ولكن لم تكن هذه هي المشكلة .. المشكلة هي أن يقوم بعض من طائفتنا بذلك : لأن ذلك ببساطة يطعن في مصداقيتنا الوطنية عموما ، ويحرمنا من إمكانية نقد الدولة ، والأهم من ذلك يطعن استقلالنا في هذه القضية التي طالما لعبنا فيها دورا مشهودا .. كُلّنا فيه بالغار . ليس ثمة من هو أقدر على كسر المحرمات من المثقف، لأن الدولة تستطيع ببساطة أن تشير إلى الواقع العملي لتبرر ما تفعله .. خطأ أم صوابا ، والفرد العادى مجرد "مواطن" ، وليس جزءا من سلطة السيف أو الكلمة . ولكن المثقف مضطر كما قلت لك للتنظير لأفعاله وأقواله .. سوف يطيح إذن بالمبدأ ، ولن نبرأ من الجريمة التي اقترفها إلا إذا كفّرناه إلى النهاية مرة ومرارا وتكرارا ، حتى تتمايز الصفوف ، وتتضح الرؤية .. والأهم من ذلك كله أنه يتيح الحفاظ على المسافة التي تفصلنا عن الدولة ، والتي هي كما قلت لك أساس جوهرى لانتزاع نصيبنا منها .. مؤيدين كنا أو معارضين . فبربك ما هي فائدة المثقف المؤيد للدولة إذا لم يكن ثمة معارض ؟

فوق ذلك كله يا عزيزى لا تنس أن تكفير المؤيد يحمل عديدا من المزايا التي

سبق وشرحتها لك : إثارة المبدأ ، وإقامة معركة حوله ، والحث على الجهاد ، كما أنه مناسبة مهمة للرفع من قيمتنا : فسوف ننجح في سياق الهجوم أن نعلن عن خطورة دور المثقف ، وأن شق ما يسمى الجبهة الثقافية حلم قديم للموساد ، وأن هذه الجبهة هي حارسة الوطن ومقدساته . وإذا كنت من مثقفي الهوية الوطنية يمكنك أ، تضيف أن المثقف هو معقل الروح الوطنية والكرامة ، وأملنا الوحيد في المستقبل .. إلى آخره ، وبالتالى فهي أهم نقطة في الدفاع عن الوطن ، أي أن الدفاع عما يسمى الثقافة الوطنية هو خط الدفاع الأخير والأساسي عن الوطن ..

وبصفة عامة .. عليك يا عزيزى أن تكون حذرا للغاية : لا تفعل أو تقول شيئا غير مألوف .. عليك دائما أن تكرر المبدأ كما هو .. لا تصرح بآرائك إذا كانت غريبة عن المتداول في قبيلتك .. ولا تقل لى أن ذلك هو الخوف أو الجبن .. فكلنا نخاف ، والخوف أهون من التعرض للتكفير . أحب أن تفتح عينيك جيدا على حقيقة أساسية .. هى أهمية الروح الدفاعية التي تلعب دورا خطيرا في لعبة التكفير التي أمرنك عليها : فالتكفير كما قلت لك يقوم على فكرة المؤامرة العالمية من ضمن ما يقوم عليه ، وليس هذا محض تكتيك مناسب ، فهو أخطر من ذلك بكثير . فإذا كنا نستخدم الساذج البسيط كمبرر لدورنا في حمايته ، فإن المؤامرة العالمية تبرز دورنا بشكل أقوى ، فليس من يتصدى للنملة كمن يتصدى للأسد . وبجمع الفكرتين معا نصل إلى تصور ضروري : هو تجنب الأعداء حتى لا يؤثرون علينا : فإذا أتاك الإسرائيلي إلى مصر وقابلك فسوف "يضحك عليك" وينتزع منك أسرارا .. أو يشوه عقيدتك ويجعلك "مائعا" نسبيا . وإذا أنت ذهبت إليه هناك فالمسألة هي ذاتها : أنت الخاسر في كل الأحوال في أى مواجهة (مثل نكتة "كوهين ومحمد" على شط القناة التي انتشرت قبل حرب ١٩٧٣ .. فكوهين كما تعلم كان ينجح دائما في أن يشتم محمدا سواء استيقظ هو مبكرا أم نجح محمد في الاستيقاظ قبله !!) .. ولعلمك الخاص فإن مجموعة كوبنهاجن ذاتها لم يكن لها أى مشروع خاص ، بل تلقت ضوءا رسميا أخضر في عملها من البداية للنهاية :

ففى هذا المسائل ثمة محرمات ومخاوف لا تقل عن مخاوف الطفل من "أبو رجل مسلوخة" تمنع أى مثقف من السير منفردا .. فلا بد له هنا من حماية : حماية جماعته أو حماية الدولة . إن الشىء الذى يجمع عليه الجميع ، والذى يشكل ضرورة لكل منا فى كفاحه من أجل الثقافة بأسلوب التكفير/ التنوير هو ببساطة : لا تسر وحدك ، ليس ثمة مواقف شخصية ولا أراء خارج القبائل المعروفة جيدا .

هل تذكُر كيف حذرتك مرارا وتكرارا من الضعف ؟ من فقدان المبدأ ؟ من النقاش مع الأعداء ؟ إن هذا كله مسطور فى كتاب ثقافتنا .. لمن يملك العين التى ترى ، مسطور بحروف عميقة غائرة .. ضخمة ، حتى أننا لا نراها فى زحمة التفاصيل . نحن لا نخشى الأعداء المجمع على عداوتهم فحسب بل نحن نخشى أن يناقش بعضنا بعضا .. فخطر الكفر ماثل دائما ..

فلا تنس يا عزيزى أن اللعب على هذه الخاصية يعد أحد أهم مقومات التكفير الناجح .. ولعل هذا يكون آخر ما أعلمه لك عن التكفير .. ولكن ما زال لنا لقاء أخير ..

اللقاء الأخير

اليوم أتممت لكم رسالتى .. لن يتوقف الزمن ، ولن تظل المعسكرات التى تحتشد فيها كما هى .. ولكن قد يبقى المبدأ راسخا : مبدأ التكفير ، وقد لا يبقى .. ذلك يتوقف على ظروف كثيرة.

أصارحكم الآن بأن رسالتى ليست التكفير أصلا : فلكى تكفّر ينبغى أن تنضم لمعسكر .. وتمارس التكفير فعلا . أما القواعد العامة للتكفير التى حاولت أن أوضحها لكم فربما كان من شأنها أن تطعن فى طريقة التكفير ذاتها . ليست لى رسالة معينة أوجهها لكم : أريد فقط أن تكونوا على بينة . والأفكار التى طرحتها عليكم ليست لها نتيجة معينة : قد تدفع إلى التخلى عن التكفير لدى بعضكم ، وقد تدفع إلى تكفير البعض الآخر لى ، وقد تستخدم لتكفير التكفير ، وقد

تتجاهلونها ، وما لا أدرى أيضا . ولكن دافعي الأساسي – ولا أخفيكم سرا – أنني قد سئمت اللعبة كلها .. بكل أشكالها ..

أنا لا أرفضكم ، ولا أحملكم المسئولية نحن نتاج ثقافة متوارثة ، وظروف تاريخية ، وواقع عام .. لسنا نحن المثقفين الذين ابتدعنا التكفير .. التكفير شربناه منذ الصغر . دعك من التكفير الرسمي الذى تمارسه نحن وتمارسه الدولة : التكفير بصدد الأفكار العامة والسلطة الكلية ، أنظر حولك (كما يقول الإعلان !) ستجد التكفير في كل مكان ، بل هو على أشده . ألا ترى معي كيف أصبحنا نشك في كل ما حولنا ؟ في الموظف والطبيب والمهندس ؟ أليسوا هم في العرف العام المرتشين وبائعي الأعضاء وبناة العمارات المتهدمة ؟ ألا نشك في قطع الغيار التي يأتي بها السباك والميكانيكي والكهربائي ؟ أليس الغش هاجسا يوميا يناوشنا ونحن في الأسواق أيا كان ما نشتريه ؟ أليس كل فرد في هذا البلد يتعصب لنادٍ أو لطريقة في الطبخ والملبس والحياة ؟ أليس الناس سريعو اللجوء إلى "تكفير" كل من يختلف عن طريقتهم الخاصة في ذلك كله ؟ يعتبرون طريقتهم وحدها القويمة وغيرها على باطل .. حتى ولو كانت طريقة عمل الملوخية !! ألا ينطبق ذلك بالذات على المتعلمين : أهلنا وأقاربنا أكثر من غيرهم ؟؟

فلا تظن يا عزيزى المكفّر أنك تأتي بجديد : نحن جميعا فاقدو الثقة في الآخرين وفي أنفسنا ، تفكيرنا منصب على المؤامرات المحبوكة – وأغلبها متخيل – وكلنا يظن أنه عرضة للخداع . لسنا نحن المسئولين عن ذلك كله .. نحن ضحايا عصر انتقال من مجتمع قديم قائم على الطوائف المغلقة ، والثقة المهنية على المعرفة الشخصية ، إلى المجتمع الحديث الذى نحاول أن نتمثله .. حيث الأفراد يتعاملون ولا يعرف بعضهم بعضا . أنت لا تعرف الطبيب الذى تتعامل معه ، ولا تعرف المهندس الذى بنى مسكنك ، ولا البقال الذى تزوره يوميا أو أسبوعيا ، ولا الموظف المكلف بإنهاء أوراقك . وفي ذات الوقت لا يوجد نظام لحمايتك من الخداع والغش .. مثلما قامت النظم في أوربا المرهوبة المحبوبة المكروهة . أنت

تحاول مثلـك مثل كـل شـخص أن تتغلـب فـي ذلـك بالواسـطة .. أى العلاقـات الشخصية . ومع شيوع المسألة أصبحت شبه موقن من نهب حقوقك إذا افتقـدت هذه الواسطة . أنت تخرق القوانين بـدلا مـن أن تتحداهـا وتغيرهـا : فالتغيـير فـى نظـرك منصـب علـى السـلطة فقـط .. حـين ترتـدى ملابـس الخـروج وتتجـــه إلى الاجتماع أو الندوة أو المؤتمر أو الجريدة ، ولكن حين تسيِّر أمـور حيـاتك اليوميـة ليس لديك مطلب فيما يتعلـق بالقـانون .. بـل أنـت فقـط تخترقـه إذا اسـتطعت ، بالواسـطة ، بـالعراك ، بالتجـاهل .. كيفمـا اتفـق . لا رقابـة لـك علـى السـلطة ، وتحاول أن تفلت من رقابتها عليك .. ومـن خـلال ذلـك كلـه تتعلـم منـذ الصغـر معنى الخداع ، وعدم الثقة بالنفس .. فالفرص ليست مفتوحـة للجميـع .. والحـد الأدنى من النظام غير متوفر .. ووجودك بالتالى كفرد مهدَّد دائما .

الفرق بينك وبين ما نسميه خطأ المواطن العادى – الذى لا يعمل فى صياغـة ونشر الأفكار العامة – أنك من الصفوة .. كما قلت لك ، ولكنك تعانى من كل المشكلات الأخرى . أنت من الصفوة التى تدرك معنـى كلمـة مجتمـع .. دولـة .. نظام عام ، وتعلمت أن لك موقعـا فـى هـذه السلطة بحكم مؤهلاتـك الفكريـة ، بحكم ما تملكه أنت ولا يملكه الآخرون ممن يعملون بأيديهم ، فإذا أنت فشلت فى الحصول على مكانتك ، وواجهت هذه العقبات التاريخية ، أصبحت صاحب مبـدأ .. أصبحـت مكفَّـرا .. ودخلـت فـى هـذه اللعبـة التـى حـاولت أن أشـــرح لـك قواعدها.

أنت وأنا .. نحن جميعا .. ننادى هذه اللا ثقة ونحن نرفع شـعارات التكفير .. نخاطب الأفراد بلغـة يعرفونهـا جيـدا .. ونتـولى قيـادتهم أو ندعـى ذلـك بـالأصح بوصفنا أساتذة التكفير ، ونحارب بعضنا البعض حتى يصبح لنا حـق الكـلام باسـم "الرأى العام" ، ونحتكره إذا استطعنا ، ونكتسب من ذلـك دورا ومكانـة . وإذا لم نحتكره فإن إجماعنا : نحن الفرقاء .. الأخوة الأعداء .. على مبدأ التكفير .. يحفـظ لنا المبدأ على الأقل ، وحد أدنى من الدور والمكانة المبنية على المبدأ . فكلنا ندافـع

عن الشعب ، عن الفرد العادى ، عن المغفل الذى يستغفله الآخرون . وكلنا نواجه الدولة ونطالبها .. بالتحالف والصراع معها ، وكلنا ضحايا لتدخلها أو مستفيدين .. حسب السياق . كلنا وسائط لنقل القوى من خلال بلورة الأفكار .

والآن أيها الأصدقاء .. ماذا يحدث لنا ؟؟

لم يعد أحد يحتشد خلفنا .. لم تعد ثمة مظاهرات كبرى تطالب بالثأر من هزيمة ١٩٦٧ .. ولا صلوات كبرى تملأ الشوارع والميادين وتحمل روح التحدى للنظام. كل أيديولوجياتنا لها أحزابها الخاوية على عروشها ليس لها من سميع أو مجيب .. الطبلة الزاعقة التي يستخدمها حزب العمل ، والأخرى التي (كانت) تدوى في "الدستور" باسم القومية ، لا تفعل أكثر من تغذية أحقاد ، ولكن بلا فاعلية : الكل يقرأها ويمضي إلى عمله أو بيته ، والمواضيع نفسها أصبحت أكثر تفاهة واضمحلالا . فالطبلة المدوية يرتفع صوتها باستمرار .. ولكن في شأن صغائر الأمور . الناس أصبحت أكثر وعيا وتلتفت إلى التكفير على مستوى حياتها اليومية . أما قضيتنا ذاتها : قضية المتعلمين الذين لا يجدون عملا أو يتلقون مرتبات هزيلة .. لم يعد أحد يهتم بها سوى الدولة . فقدنا الكثير من قوى الضغط، وبرامجنا أصبحت أقل وضوحا وأكثر تشوشا مع الزمن . لم يعد لنا من سند سوى الإرهاب، ولكن الإرهاب لم يفعل أكثر من أن يدفع الحكومة إلى تحسين ظروف الصعيد والبنادر والقرى ، وتحجيم بطالة المتعلمين : سياسات عملية لا تلتفت كثيرا إلى المبدأ .. بل وتسحب من تحت أقدامنا الأرض التي نستثمر فيها المبدأ ..

نحن المثقفون بالمعنى القديم الذى عرفناه وألفناه نتهاوى .. نحن يا عزيزى في حاجة إلى مثقف جديد : مثقف يكون من وجهة نظرنا الحالية عدميا بلا مبدأ ، ولكنه يتحلى بالواقعية : بالاهتمام الحقيقي برأى الناس وحياتهم اليومية ، بدورهم في تقرير مستقبلهم ، باستعادة الثقة بين بعضهم البعض ، بقدرتهم على التكاتف من أجل هدف مشترك . ومن خلال ذلك يمكن .. ربما .. أن نستعيد للمثقف

دورا .. خارج إشكالية المثقف والسلطة (أى الدولة) التى ورثناها من عصر التكفير ..

هل نملك القدرة على صياغة الثقافة التي تنحي التكفير جانبا .. التى تكف عن تقديس السلطة العامة حتى وهى تحاربها ؟

صعب جدا يا عزيزى .. إذا كنت قد نسيت فسأذكرك برواية لطيفة اسمها "الصقار" ، قامت قيامة الحاكمين والوطنيين ولم تقعد بسببها ، واندفع "المعتدلون" من الجانبين يتكلمون عن دور الدولة فى حماية المعتقدات والأخلاق (تذكر الدروس الماضية عن أصول اقتناص الفرصة والتحالف مع الدولة وتفويضها) . هل تعرف الحجة الدامغة التى استخدمها الطرفان فى إدانة هذا الكاتب وجيله بأكمله؟ أنهم مع اجترائهم على المقدسات والأخلاق لم يكسروا التابو السياسى : لا يجرءون على أن يهاجموا مسئولا أو رئيسا فى أعمالهم الأدبية .

أنا وأنت نعرف كيف شعروا بالارتياح الشديد وهم يتوصلون إلى هذه الفكرة ويصوغونها .. فهي تنبعث من أعمق أركان ثقافتنا : أن الثقافة شأن يتعلق بالسلطة ، تأييدا ورفضا .. الدور التنويرى (التكفيرى) للمثقف .. إشكالية المثقف والسلطة .. رسالة الفن الأخلاقية أو الوطنية أو التقدمية – حسب الأحوال – بكل المضامين الدينية لكلمة "الرسالة" . فلا عجب إذن أن تكون الصقار "رواية حقيرة" .. أو ليست رواية على الإطلاق .. فالرواية يا كاتب "الصقار" – إن كنت لا تدرى – لابد وأن تكون وطنية أو إسلامية أو تحوى نقدا اجتماعيا ، والأدب ملحق من ملحقات السياسة ، يعبر عن الآمال والنقد والرفض، يعرض معاناة شعب أو شريحة منه بسبب الأوضاع . أما أن تخرج عن ذلك كله .. فهذا يدل على أنك لست كاتبا أصلا .. ناهيك عن أن تكون روائيا. أنت جسم غريب موضوع فى الثقافة .. أنت نبت شيطاني .. أو ربما دستك جهة معادية وسطنا . ربما كنت متآمرا أو عميلا (تذكر ما سبق من دروس) . لو كنت قد شتمت

السلطة ربما كنا التمسنا لك بعض العذر واتهمناك بالشطط وخلط الأوراق فحسب .. ولكن .. بدون حتى كلمة عن المسئولين .. ؟!! أنت إذن مجرد نبت تافه .. مجرد عابث .. وأنت فوق ذلك صيد ثمين يتيح لنا أن نرفع عقيرتنا ، ونطالب بحماية المواطن المغفل الذى يدغدغون له غرائزه ويؤهلونه ليكون لقمة طرية للاستعمار والصهيونية وما لا أدرى أيضا !! وأنت دونا عن جيلك يا كاتب "الصقار" مناسبة لطيفة لعقد أواصر تحالف بين الوطنيين المتشددين والمعتدلين الإسلاميين .. أنت حقا ثروة لا تدرى قيمة نفسها !!

هذا باختصار ملخص سريع لما يدور داخل أصحاب فكر التكفير وما يُعلنونه.
هل أدركت يا عزيزى كيف تتجذر في داخلنا أصول عميقة لفكر التكفير ؟ كيف أننا أصلا نحترم الأصدقاء والأعداء بمعايير هى ذاتها "تنويرية/ سلطوية" ؟ هل أدركت كم هو بعيد عن تفكيرنا ، وقلوبنا ، وأقصر أحلامنا عن الحرية أيا كان نوعها ، أن نقلع عن التكفير ؟ ناهيك أن نطالب ونحارب من أجل أوضاع اجتماعية وسياسية تجعل "الشعب" أو "المؤمنين" أو "الكادحين" يقلعون عنه ويكتسبوا عقلانية عصرية ؟؟

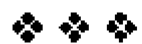
كلا .. لسنا متواضعين بما يكفى ، لسنا أرفع من السلطة العامة كما ندعى ، بل نحن نستخدم هذه الفكرة فحسب لترتفع قيمتنا . نحن أسرى تاريخ وتراث وأوضاع . الأمل الوحيد أن تتغير الظروف ، أن يكون عندنا فرد ونظم .. حتى نكتسب الثقة في أنفسنا ونخرج من كهوف التكفير التى تحمينا .

أنا يا عزيزى قد خرجت إلى العراء .. وقد بلغت كما قلت لك من العمر أرذله .. رأيت الصورة كلها .. وانسحبت ، بعد أن رأيت العلم نفسه يستخدم في التكفير : رأيت كيف ينادون بالتفكير العلمى ليكفّروا الإسلاميين بوصفهم غير علميين ، مناهضين للتقدم . رأيت العلم ينقلب إلى سحر ، والفكر إلى أسطورة ، ورأيت عمق الهوة .

يا عزيزى : لا تتوقف عن التكفير .. فهذا هو كارت العضوية فى فئتك المختارة ، أو أخرج ، ولا أقول أخرج معى .. بل إلى العراء .. عسى أن يجد أحدنا نقطة بداية جديدة خارج المستنقع ..

من حقنا أن نحلم .. ولو أحيانا ..

(نهاية الدروس – ش)



١٠ اليسار الماركسي في ظل الناصرية

دراسة في تأريخ رفعت السعيد [(١)]

في عام ١٩٦٥ قررت أكبر منظمتين ماركسيتين مصريتين حل نفسيهما تأييدا للنظام الناصري على أساس أنه نظام وطني تقدمي ، مع إبداء الرغبة في اندماج أعضائهما في مؤسساته المختلفة كأفراد. وفي عام ١٩٦٧ جر ذلك النظام – الذي ضحت الحركة من أجله بوجودها المستقل – "الوطن" إلى هزيمة مروعة .. كان أخطر ما فيها ظهور تخلخل النظام وفساده من الداخل برغم قبضته الحديدية على السكان .. حيث لم يبد الجيش المتخم بالامتيازات أي مقاومة . ومع إعادة تشكل المنظمات الماركسية في السبعينات أصبحت "وصمة" الحل مجالا للأخذ والرد والاتهام والدفاع بهدف إدانة "الحركة الماركسية الثانية" – التي تمتد من الأربعينات إلى قراري الحل – والهجوم على المنظمة الماركسية التي تشكلت عام ١٩٧٥ (الحزب الشيوعي المصري) بقيادة جانب من الحرس القديم للحركة الثانية .. أو الدفاع عنها وعن تاريخها .

في إطار هذه المعركة الأيديولوجية ، وفي مواجهة تطورات عهد السادات ، تفجرت مرة أخرى مشكلة هذه العلاقة الإشكالية بين الماركسية المصرية

---

(١) تعتمد هذه الورقة على كتابي رفعت السعيد اللذان تناولا تاريخ الحركة الماركسية في الحقبة الناصرية ، وهما: منظمات اليسار المصري ١٩٥٠ – ١٩٥٧ ، ط١ ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٨٣ ؛ تاريخ الحركة الشيوعية المصرية ، الوحدة ، الانقسام ، الحل، ١٩٥٧ – ١٩٦٥ ، شركة الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٦ .

والناصرية ، وصدرت مذكرات الماركسيين المريرة اللهجة عن التعذيب البشع في المعتقلات الناصرية .. وعن الحيرة التي أصابت المعتقلين وهم يتلقون التعذيب من نظام يؤيدونه .. بل ويرغبون في التضحية بأنفسهم من أجله إذا دعت الحاجة . وبرغم مرور العقود على ذلك الموقف الملتبس والمؤلم والغريب لم يتوصل الحرس القديم إلى تقديم أى تفسير مقنع لما حدث له .. ويمكن القول عموما أن الماركسية المصرية في مجملها لم تتجاوز حتى الآن أفق الناصرية .. ولم تزدها الحقائق التي تكشفت في خضم السقوط المروع للاتحاد السوفيتي وحلف وارسو إلا تخبطا .

في هذا الإطار قرر رفعت السعيد ، بخلاف بقية رجال "الحركة الثانية" ، ألا يكتفي بكتابة مذكراته ، ولكن أن يقدم تاريخ الماركسية المصرية كملحمة طويلة ممتدة منذ بداية القرن عبر مجموعة من الكتب التي أصبحت مصدرا لا غنى عنه لأى باحث في تاريخ الحركة الماركسية المصرية – خصوصا في "مرحلتها" الثانية – لكثافة ما أورده من وثائق ونصوص وشهادات غير متاحة عمليا بوسيلة أخرى.

وبرغم أن رفعت السعيد كتب تاريخا وليس شهادة ، فإن هذا المقال – مقتفيا العديد من الدراسات التاريخية – يتعامل مع كتاباته كشهادة في المحل الأول .. أو كتقرير أو ملف ضخم موثق. ذلك أن كتابات رفعت السعيد عن "الحركة الثانية" تفتقر إلى مقومات أساسية إذا حاولنا تقييمها كعمل علمي . وليس المقصود هنا مجرد الانحياز الواضح الصريح .. بل الاعتماد المطلق على وثائق الحركة ذاتها وشهادات رجالها في كتابة هذا التاريخ ، الأمر الذى يضخم كثيرا من دور الحركة لتملأ مجمل الشاشة – إن جاز التعبير . والأهم أنه بذلك يعجز عن تحديد وضع الحركة الماركسية بين التيارات السياسية المختلفة في مصر والتفاعل معها .. فلم يرد بهذا الشأن إلا ما جاء في وثائق الحركة ذاتها بشأن هذه التيارات لتبرير التحالف أو عدم التحالف معها .. فأصبحت الحركة وكأنها تهيم في فضاء سياسي وأيديولوجي مبهم مجهول .

ومن جهة أخرى افتقر العمل لأساس منهجي .. وبالتالي للقدرة على تناول

موضوعـه تحليليا . واكتفاء بـالخطوط العريضـة نلاحـظ أن أيديولوجيـة الحركـة ومختلف منظماتها لم يتناولها السعيد بالتحليل ، اكتفـاء بما تـورده الوثـائق .. التى جاء التعليق عليها بنفس لهجتها ومفاهيمها تقريبا . فلـم يقـم السعيد بـأى محاولـة لاستكشاف جذور هذه الأيديولوجيا أو تأثرها بغيرهـا أو التوصـل لأى منعطفات مرت بها . أما العلاقة بين المنظمات الماركسية المختلفة وصراعاتها فلم تنل إلا أقل اهتمام .. عدا الوثائق الرسمية لعمليات التوحيد التى تمت والأسباب المعلنة لبعض الانشقاقات .. وبالتالى لم تحظ طبيعة الخلافات بين المنظمات وأسبابها وجذورها – أو ما يعرف بمشكلة تشرذم الحركة الماركسية – بأى تحليل جدى .. ومهمـا أمعن القارئ النظر لن يتوصل إلى فهم أسباب اتخاذ المنظمات المختلفة لسياسات مختلفـة، ولماذا نجحت فى كذا أو فشلت فى كذا . وعلى سبيل المثـال يقـول السـعيد أن : "المنظمات الأخرى جميعا [عدا حدتو] تختلف فيما بينها كثيرا أو قليلا ولكنها تتفق وبشكل كامل على شيء وحيد هو العداء لحدتو عداء تشـوبه الحـدة والـلا منطـق فى كثير من الأحيان" (٢) . فبصرف النظر عن "مركزية الـذات الحدتويـة" البـارزة هنا فإن رفعت السعيد لا يهتم قليلا أو كثيرا بتعليل هذا العـداء ، واختـار بالمقـابل أن يبرزه كنوع غريب من العداء يشبه عـداء "الأغيـار" لشـعب اللـه المختـار فـى العقيدة اليهودية !! ناهيك عن أنه تجاهل أصـلا عـداء هـؤلاء "الأغيـار" لبعضهـم البعض .. ولم يسع لتقديم رؤاهم المختلفة عن بعضهم البعـض وعـن حدتـو والتـى برروا بها وجود كل منهم المستقل .

وبصرف النظر عن مسألة انحياز السعيد لحدتو فى تأريخه ، وهو ما سـنعود لـه لاحقا ، فإن المشكلة الأساسية فى تأريخ السعيد للحركة تتلخص فى أنه عجز عن الاحتفاظ بمسافة عقلية من الحركـة تسـمح لـه بقـدر مـن الرؤيـة المنهجيـة .. فهـو يكتب تاريخ الحركة مشبعا بروحها ورؤيتها ومصطلحاتها .. فـلا يكـاد المرء يجـد فارقا بين ما يقوله المؤرخ وما تقوله الوثائق أسلوبا واتجاها ورؤية. لقد أراد رفعـت

---

(٢) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ص ١٢٤ – ١٢٥ .

السعيد أن "يحفر في صخر الحقيقة" – على حد تعبيره .. غير أن المرء لكي يحقق ذلك لابد أن يستعين بأدوات الحفر والنقد .. ولا بد له من لغة شارحة ومفاهيم يعيد بها تفسير النصوص والشهادات ويمنح سياقها معنى . أما رفعت السعيد فقد اختار أن يقدم كتاباته عن تاريخ الحركة كـ "مجرد فرض وضريبة تقدم في خشوع وتواضع لمن يستحقها" [3] – يقصد مناضلي الحركة – ولم يستخدم في الأغلب الأعم من الأدوات سوى أدوات التخطئة والتصويب .. وهي آليات أصلح للصراع السياسي منها للبحث أو "الحفر في صخر الحقيقة" . وما أبعد الفارق بين تقاليد البحث العلمي التي تقوم على الشك المنهجي وبين طقوس تقديم القرابين في الهياكل المقدسة . غير أن الذي يهمنا هنا هو أن هذا الموقف الطقسي الذي يعتمده رفعت السعيد هو الذي يفسر إلى حد كبير ما أشرنا إليه من اعتماده على مصادر معينة دون غيرها ، وغياب المنهج في كتابيه محل النقد .

وتفترض هذه الورقة أن مشكلات رفعت السعيد في التأريخ للحركة الماركسية الثانية التي عاصرها وشارك فيها هي ذاتها مشكلات هذه الحركة مع الناصرية . فكما عجز السعيد عن الاحتفاظ بمسافة من موضوعه تسمح له برؤية نقدية وموضوعية ، عجزت الحركة – حتى الآن – عن الاحتفاظ بمسافة من الناصرية تسمح لها بوجود مستقل حقيقي . وتحاول الورقة أن تُرجع كلتا الظاهرتين إلى جذر مشترك ، هو طبيعة الحركة الماركسية المصرية الثانية وأيديولوجيتها .. وتقدم بشأنها تصورا أوليا . ومبدئيا تفترض الورقة أن تجاوز الناصرية أصبح شرطا لأي تقدم حقيقي يتجاوز مشكلات الحركة الثانية ويسمح بتقييمها في ذات الوقت ، ويتجاوز تجاوزا حقيقيا واقعة "الحل" الشهيرة ، تجاوزا نقديا يتعدى مسألة إدانتها أو تبريرها . ومن هنا تجمع الورقة بين هدفيها : تقديم تحليل أولي لمسار اليسار الماركسي في ظل الناصرية ، باعتبار أن هذه الفترة تمثل ذروة هذه الحركة ونهايتها معا .. ونقد كتابي رفعت السعيد عنهما .

---

(٣) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٨ .

غير أن الورقة تدين بالفضل في المقام الأول لكتابي رفعت السعيد هذين .. فبغير ما ورد بهما من نصوص وشهادات ، وتعليقات المؤلف نفسه ، والخريطة التي رسمها للحركة ومنظماتها - برغم كل عيوبها - ما كانت مثل هذه المحاولة ممكنة .

❖

ثمة إيضاحات ضرورية لا بد من تناولها قبل الدخول في الموضوع ذاته :

أولا : تتبنى هذه الورقة مصطلح اليسار الماركسي أو الحركة الماركسية بدلا من مصطلحي المنظمات اليسارية والحركة الشيوعية اللذان يستخدمهما رفعت السعيد . فاليسار مصطلح أوسع من هذه الحركة بجميع فصائلها .. فضلا عن غموضه . أما الشيوعية ، فبرغم أنها كانت الهدف النهائي في عقيدة الحركة وكوادرها ، فإن نضالاتها وبرامجها ومجمل سلوكها السياسي كان يدور - على نحو ما سيتضح - حول أهداف وطنية أولا وأخيرا . لا شك أن الحلم الشيوعي كان كامنا في قلوب الكثير من مناضلي الحركة .. والمثقفين منهم بالذات .. غير أن هذا الحلم قد تُرجم عمليا إلى خطة تدور حول القضية الوطنية في ارتباطها بمواجهة الاستعمار والتحالف مع المعسكر الشرقي .. وقد اختارت الورقة أن تتناول الحركة من واقع مواقفها العملية وليس وفقا لقناعاتها عن طبيعتها ودورها، وهو ما يسمح بدراسة موضوعية إلى هذا الحد أو ذاك .. في حين أن تناولها بالدراسة انطلاقا من قناعاتها لا يمكن أن يؤدى إلا إلى أحكام قيمية من قبيل الإدانة والتمجيد . وترى الورقة أن مصطلح الحركة الماركسية يعبر بدقة عن تميز هذه المنظمات عن مجمل اليسار .. فقد تبنت هذه النظرية واستخدمتها في تبرير مختلف منعطفاتها السياسية وفي تجنيد الكوادر وإدارة صراعاتها مع بعضها البعض. ولا محل هنا للقول - من جانب البعض - بأن هذه الماركسية التي تبنتها الحركة كانت تحريفية أو يمينية أو لا تتفق مع النصوص الأصلية ... الخ . فالواقع التاريخي يثبت تعدد الطبعات النظرية والسياسية للماركسية في جميع أنحاء العالم . فإذا لم

يكن المرء دوجمانيا تماما ، يدافع عن شيء أصولى يسمى "الماركسية الصحيحة" أو تفسير معين "لكتب مقدسة" يكفّر الآخرين على أساسه .. سيكون عليه أن يسلم بماركسية الحركة بمعنى ما من المعانى . وكفى الفصائل الماركسية ما عانته من نزاع لا ينتهى حول احتكار حيازة هذا الصنم الوهمى المسمى "الماركسية الصحيحة" .

ثانيا : تنطلق هذه الورقة من افتراض أساسى يقول بأن الحركة الماركسية الثانية حركة وطنية تتميز عن بقية الحركات الوطنية المصرية بطابعها الشعبوى والعلمانى . ونعنى بالطابع الشعبوى الاعتماد على الحشد الجماهيرى الاحتجاجى والتكتيكات الكفاحية الجماهيرية . كما نعنى بطابعها العلمانى تصديها لقضية العلمانية واعتمادها على مرجعية علمانية بحتة فى حركتها السياسية حتى وهى تتكلم أحيانا عن "اشتراكية الإسلام" .. وهى مرجعية مخالفة للمرجعية الدينية التى استندت إليها فصائل الحركة الوطنية الأخرى بدرجة أو بأخرى . كما تفترض أن هذه الأيديولوجيا الوطنية هى التى منحت ماركسية الحركة طابعها الخاص . والأهم من ذلك أنها تفترض أن كلا من أيديولوجيتها ونظريتها ومواقفها يجعل تصنيفها المنطقى يدرجها فى إطار حركة الإنتليجنسيا المصرية ، لا الطبقة العاملة العالمية أو المصرية .

ويهمنى فى هذا المقام أن أوضح أن هذه الفرضية المتشعبة التى ستحاول الورقة أن تقدم ملامحها وتبرهن عليها جزئيا لا تأتى على سبيل القدح أو الذم .. ولا فى إطار المعارك المعتادة حول الانحراف والخيانة والعمالة ... الخ . وبصفة خاصة فإن مصطلح الخيانة لا محل له فى أى عمل علمى أو أى عمل متعلق بالفهم والتفسير عموما .. فالخيانة كما قال أحد وزراء لويس الرابع عشر "مسألة تاريخ". والخديوى توفيق ذاته لم يخن أى شيء سوى مجموعة من الافتراضات عما يجب أن يكون عليه موقفه لا تنهض على أى أساس واقعى بالنظر إلى الموقع السياسى والاجتماعى للسراى ومصالحها .. ففكرة الخيانة هنا تنطلق من الأيديولوجيا الوطنية وتستخدم لإنتاج وإعادة إنتاج هذه الأيديولوجيا . وإذا كان

منهـج التخطئـة والتصويـب يفلـح فى إدارة المعارك السياسـية وتثبيـت رايـات الأيديولوجيا ولو على نحو دوجمائى فإنه فى مجـال العلـم يسـد مـرة وإلى الأبـد أى محاولة للفهم أو التفسير .. فليس بعد الحكم القيمى قول .

أيضا لعله من الضرورى أن أنفى أن هذه الورقة ترمى إلى إقامة فواصل مانعـة بين الحركتين الماركسيتين الثانية والثالثة – كما رأى البعض . فما من مـبرر يذكـر لاعتبار الحركة الثالثة حركة عمالية أو شيوعية بأى وجه .. بل لعلها – كمـا جـاء فى مقال آخر فى هذا الكتاب (٤) – كانت فى المحل الأول والأخير حركة طلابية، افتقرت حتى إلى الظهير العمالى الملموس الذى تمتعت به الحركة الثانية . بل ويبـدو أن الحركة الثالثة لم تكن من النـاحيتين السياسـية والأيديولوجيـة أكـثر من امتـداد متأخر للحركة الثانية .. وقع على عاتقها دخول معارك المؤخرة . وإذا كانت هذه الورقة تقيم ضمنا أى فاصل على الإطلاق فإنما يكـون ذلـك بـين الحركـتين الأولى والثانية .. فالحركة الأولى (حزب العشرينات) لم تكن معنية فى المقام الأول بشئون التمصير والقضية الوطنيـة وكـان اتجاهها عمومـا أكـثر أممية وعماليـة .. بشـكل يتجاوز فيما أظن الواقع السياسى العريض لمصر فى مجموعه فى تلك الحقبة . وإذا كـان ثمة إنجاز بـارز للحركـة الثانيـة فهـو صياغتهـا للطبعـة الوطنيـة المصريـة من الماركسية .. الأمـر الـذى أتـاح لها أن تلعـب دورا مهمـا فـى التـاريخ السياسـى والأيديولوجى المصـرى لم تحققـه الحركـة الأولى . وإذا كـانت الحركـة قـد ربطـت مصيرها بالناصرية من جراء هذه الأيديولوجيا – على نحو ما سـنرى – وانحـدرت معهـا .. فهـذا لا يعنـى تخطئـة توجههـا الأساسـى هـذا فـى زمنهـا – بـالرغم مـن مشكلاته الكثيرة . فهنا يجب أن نأخذ فى الاعتبار أن هيمنـة هـذا الطـابع الوطنـى وعدم تحديه من جانب أى قوة ماركسية فعالة مسألة تحتاج للتفسير .. لا للإدانة .

وثالثا : فإن هذه الورقة لن تستطيع وحدها التغلب على الآثـار التـى خلفتهـا

(٤) مقال : "حول الحركة الطلابية فى مصر فى السبعينات" .

انحيازات رفعت السعيد لمنظمة "حدتو" ولتيار كوريل في قلبها .. فهذا يحتاج إلى ما لا يقل عن إعادة كتابة تاريخ الحركة اعتمادا على الوثائق الأصلية بطريقة أقرب إلى الشمول . والواقع – لنفرغ سريعا من هذه المسألة – أن رفعت السعيد لا يكاد يبذل جهدا يذكر لإخفاء انحيازاته .. فيكفي أن يقارن المرء بين كم الصفحات التي خصصها لحدتو بالمقارنة بالمنظمات الكبرى الأخرى (الراية وطليعة العمال) .. ويكفي أي تصفح سريع ليصطدم المرء بنبرات الاحتفاء والتمجيد والإعجاب الحماسية فيما يتعلق بحدتو .. احتفاء بنشاطات المنظمة ورؤيتها وأخلاقياتها ومبادئها ومواقفها ، لا يكاد يخفف منه إلا انتقاد منقطع متباعد ، ينصب أساسا – وإن كان يشمل أشياء أخرى – على خضوع حدتو لرؤى المنظمات الأخرى في بعض المنعطفات الصعبة ، وهو انتقاد كما ترى من شأنه أن يؤكد التمجيد . أما الاعتراف المتحفظ ببعض مزايا وإنجازات المنظمات الأخرى فيغرق في بحر اللوم .. والأهم من ذلك أن هذه المزايا والإنجازات تقف بلا تفسير، بل ويجعل السياق العام القارئ عاجزا عن فهم كيفية تحقيقها . وعلى سبيل المثال فإن الصورة التي يقدمها السعيد لمنظمة الراية تصيب المرء باندهاش كبير إزاء ما يورده السعيد عن نمو هذه المنظمة كميا بشكل قارب نمو حدتو نفسها . كذلك فإن السعيد لم يكلف نفسه عناء الترفع عن تصفية حسابات معاصرة لوقت كتابته لتاريخ الحركة ، فأعمل قلم الازدراء في تناول انقسام "وحدة الشيوعيين" [٥] الصغير بقيادة إبراهيم فتحي وآخرين .

غير أن الأخطر من كل ذلك أن السعيد أعمل آليات التخطئة والتصويب في كتابته عن المنظمات الأخرى مستخدما مفاهيم حدتو وخطها السياسي معيارا عاما .. الأمر الذي جعله يفشل في فهم منطقها الداخلي الذي يدفعها للاختلاف مع حدتو . وعلى سبيل المثال يلوم السعيد طليعة العمال لعودتها للتحالف مع الوفد

---

(٥) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ١٨٦ .

بعد انقلاب ١٩٥٢ ، مع أنها سبق أن اتهمته بخيانة القضية الوطنية [٦] . وبصرف النظر عن أن مثل هذه التذبذبات لم تخل منها أية منظمة فإن السعيد يَغفل تماما عن اتساق هذا الموقف مع التحليل الذى تبنته تلك المنظمة للنظام آنذاك .. إذ اعتبرته نظاما فاشيا . أيضا .. يدين السعيد الماركسيين غير الحدتويين للجوئهم فى التحقيقات التى أعقبت اعتقالات ١٩٥٩ إلى الكذب على المحققين وتضليلهم ، مشيدا بالمقابل بمواقف كوادر حدتو الذين أعلنوا انتماءاتهم وعقيدتهم ورأيهم السياسى [٧] ، متجاهلا الاختلاف الأساسى بين موقف هؤلاء الماركسيين من النظام وموقف حدتو التى كانت تثق فى النظام وتسعى لإقناعه بالتحالف معها .. غير أنه اختار الإدانة الأخلاقية بدلا من الفهم .

وجدير بالذكر هنا أن السعيد لم يطرح على نفسه أصلا مهمة التفسير .. ولا أدل على ذلك من الكيفية التى طرح بها انتقاداته القليلة التى أوردها بشأن حدتو .. منظمته الأثيرة . فبرغم انتقاده المتكرر للفكرة التى شاعت بين كوادرها ، والتى تعزو قمع النظام الناصرى للحركة إلى وجود جناح أو مؤسسات رجعية داخل نظام تقدمى [٨] ، فإنه لم يتطوع بتقديم أى تفسير لشيوع هذه الفكرة .. كما لو كانت محض خطأ ناجم عن غباء أو نقص ذهنى فى القائلين به . والاستثناء الوحيد البارز من هذه القاعدة هو مناقشته لأسباب إقدام أكبر منظمتين ماركسيتين على حل نفسيهما طوعا . ولكن حتى هنا يقع السعيد فى مشكلة أخرى .. حيث ينبرى ليؤكد أن الحل كان خطأ ، دون أن يكلف نفسه بشرح الأسباب التى بنى عليها هذا التأكيد .. كما لو كنا أمام خطأ أخلاقى واضح بذاته [٩] . كذلك فإن المبررات الكثيرة أو الدوافع التى ساقها لاتخاذ قرار الحل لم

---

(٦) نفسه ، ص ٣١٩ .

(٧) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٢١١ .

(٨) نفسه ، ص ص ٤٨ – ٤٩ ، ص ١١٥ ؛ منظمات اليسار ، ص ص ٢٨٠ – ٢٨٤ .

(٩) لا داعى للتذكير بأن ماركس قد حل الأممية الأولى بالضغط لأخذ قرار بنفيها إلى الولايات

تدفعه إلى إعادة النظر في رؤية الحركة لنفسها بوصفها طليعة عمالية .. غير أن هذا يحتاج بالطبع إلى منظور آخر ما كان ليتوفر له في ضوء خياراته .

وكان من أثر اجتماع الانحياز الكمي والكيفي إلى حدتو أن أضرت آلية التخطئة والتصويب بالصورة التي يقدمها السعيد - كمؤرخ فيما يُفترض - للمنظمات الأخرى ، فأتت مشوشة تحمل لمحات أكثر مما تقدم صورة مفهومة لها . وكان من الآثار الجانبية لهذا الوضع أن اضطر هذا المقال إلى الاعتماد أساسا على ما ورد في كتابيّ السعيد عن حدتو في استكشاف أيديولوجية الحركة ونظريتها والتعامل بحذر بقدر الإمكان عند تعميم النتائج .

وفي ضوء هذه التحفظات يتعامل المقال مع كتابيّ رفعت السعيد كملف وثائقي ضخم وغني .. ولكنه محدود الدلالة في فهم منطق حركة منظمات عديدة بسبب احتلال حدتو للصدارة في الكم قبل كل شيء آخر.

❖

وسوف تحاول هذه الورقة فيما تبقى أن تطرح محاولة أولية لإعادة فهم تاريخ الحركة الماركسية الثانية انطلاقا من تحليل قصتها مع الناصرية .. وتتناولها في ثلاث لحظات : الأيديولوجيا - النظرية - التكوين .

أولا : الأيديولوجيا

إذا أردنا أن نلخص موقف الحركة الماركسية المصرية من الناصرية في قضية واحدة فسوف تكون بلا شك قضية وطنية النظام من عدمها .. فقد دارت معظم الصراعات بين المنظمات في هذه الفترة حول ما إذا كان النظام الناصرى برجوازيا كبيرا (أو فاشيا) متواطئا مع القوى الاستعمارية ، أو نظاما وطنيا معاديا للاستعمار . وقد انتهى الصراع الأساسي حول هذه المسألة باتفاق الجميع على

= المتحدة ، بعيدا عن البؤر الثورية الأوروبية لتموت في هدوء .

وطنية النظام عام ١٩٥٧ ، فكان ذلك مقدمة منطقية للوحدة الكبرى بينها عام ١٩٥٨ ومقدمة مبكرة للحل . ويلخص السعيد هذا الموقف – وهو ذات الموقف الذى تتبناه الآن أغلبية فصائل الحركة – في عبارة واحدة : أن نظام عبد الناصر "كان وبرغم كل أخطائه نظاما وطنيا ومعاديا للاستعمار" [١٠] . وإذا كان السعيد يبدى إعجابه الشديد بحدتو .. فإنما يعود ذلك – ضمن ما يعود – إلى أنها كانت أقل المنظمات الماركسية نقدا للنظام وأكثرها تمسكا بالقول بوطنيته.

ويتضح ذلك من النص الآتي الذى يصور فيه السعيد تطور الموقف من النظام بين عامى ١٩٥٢ و ١٩٥٧ : "البعض [يقصد حدتو] شارك فيها [ما يسمى ثورة يوليو] وأيدها في مواجهة كل العالم التقلدمى ، والبعض [المنظمات الماركسية الأخرى] أدانها بعبارات أكبر من حجمه [!] ... ويتقلب الموج سريعا فيقف المؤيدون [حدتو] في المعارضة ، وتقف الحركة [حدتو أيضا] في مواجهة أصدقائها [الضباط] ... ثم يتقلب الموج انقلابا معاكسا ويغير يوليو مساره عائدا إلى الصراط الصحيح أو الأقرب إلى الصحة فيكون التأييد من الجميع هذه المرة" [١١].

ولا ندرى طبعا ما هو "الحجم الأدنى" الذى يشترطه السعيد لحصول هذا البعض على حق إدانة النظام بما يراه مناسبا من عبارات ! غير أن ما يعنينا هنا هو الإشارة السريعة إلى الأحداث التي تلقى الضوء على ما يعنيه السعيد في هذه العبارة . ذلك أن حدتو أيدت حركة الجيش منذ ما قبل ٢٣ يوليو استنادا إلى وجود بعض أعضائها في تنظيم الضباط ، بينما تحفظت القوى الماركسية الأخرى باعتبار أن الانقلاب العسكرى أداة الرجعية المفضلة في العالم الثالث . وزاد هذا الموقف حدة مع إعدام خميس والبقرى وسحق اعتصام كفر الدوار .. واضطرت حدتو في نهاية عام ١٩٥٢ إلى الإقرار برجعية النظام ، ليس بسبب موقفه من

(١٠) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ١٨٢ .

(١١) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ٩ .

الطبقة العاملة ، ولكن بسبب تقاربه الملموس مع الولايات المتحدة آنذاك .. أما عودة الجميع للتأييد فكانت مع إعلان صفقة الأسلحة التشيكية وباندونج وتوتر العلاقات مع الولايات المتحدة مرة أخرى .. وأخيرا تأميم قناة السويس . وهذا هو ما يطلق عليه السعيد "عودة يوليو إلى المسار الصحيح" . فالمسار الصحيح لا علاقة له بالموقف من النشاط المستقل للطبقة العاملة .. لأنه ينطلق من معيار وحيد هو الموقف من "القضية الوطنية" .

وفي ضوء المعيار الذى يقوم عليه مفهوم "المسار الصحيح" هنا يصبح مفهوما تماما اهتمام السعيد بتبرئة حدتو من العداء للنظام بالقول بأنها كانت واقعة تحت تأثير الآخرين .. والتذكير بأنها تأخرت ولم تلجأ إلى معاداة النظام بعد إعدام خميس والبقرى مباشرة ، على أساس – كما جاء في وثائق حدتو آنذاك – أن "الكتلة المعادية للشعب وعلى رأسها الاستعمار الأمريكي تعمل على عزل حركة الجيش عن حركة الطبقة العاملة بصفة خاصة وعن الحركة الشعبية بصفة عامة ... [وعلينا] أن نناضل من أجل فضح المؤامرة الاستعمارية التى تهدف لتحويل رصاص الجيش إلى صدر الشعب" . وبتعبير رفعت السعيد "النضال لعزل نفوذ الرجعية وتأثيره" على الضباط باعتبارهم ينتمون لفئة غير معادية هي البرجوازية الصغيرة [١٢] . وبعبارة أخرى فإن الواجب الأساسي للحركة الماركسية هو منافسة الاستعمار على صداقة الضباط وعدم إغضابهم . ويرى السعيد أن هذا الموقف "كان صحيحا ورصينا ومتواكبا مع مفاهيم ومعلومات وعلاقات حدتو بحركة الجيش" [١٣] – مشيرا هنا إلى وجود عدد من أعضاء حدتو في تنظيم الضباط . فالموقف الصحيح .. مثله مثل "المسار الصحيح" ينطلق أولا وأخيرا من القضية الوطنية .

ومع ذلك لم يتفق الجميع على الموقف من النظام بعد عام ١٩٥٧ .. فقد

(١٢) نفسه ، ص ١١٢ .

(١٣) نفسه ، ص ٢٤٦ .

تجدد الخلاف والصدام بين الحركة ككل والنظام بعد الوحدة مع سوريا بسبب اتجاهه إلى مصادرة الحريات السياسية فى سوريا أيضا وسعى ناصر الحثيث للقضاء على نفوذ الماركسيين فى العراق فى ظل حكم عبد الكريم قاسم بالإضافة إلى تضييق مجال الحركة أمام الماركسيين المصريين برغم تأييدهم العملى والنظرى له . فبينما تمسكت حدتو بالتأييد واتجهت إلى الدعوة لدخول الاتحاد القومى – حزب النظام الذى يحتكر الشرعية – ودعمه ، رأت منظمات أخرى وجوب الاستقلال عن هذا الحزب باعتباره حزب البرجوازية برغم الاتفاق العام على تأييد النظام . وبرغم أن السعيد لا يؤيد صراحة اتجاه الذوبان فى الاتحاد القومى (حيث لم يكن متاحا عمليا سوى النشاط الفردى من داخله بفرض موافقة النظام وفى الحدود التى يسمح بها) ، إلا أنه يستنكر تشدد الاتجاه الآخر الذى سعى دفاعا عن ماركسيى العراق الذين يتآمر عليهم ناصر إلى "إغضاب الحكام .. وبالدقة إغاظتهم"[١٤] ، وعدم مراعاة شعور ناصر "بالغيرة" تجاه قاسم [١٥] . وبرغم إدانته لاندفاع الاتجاه الأكثر تهادنا داخل حدتو إلى نقد ماركسيى العراق لموقفهم من ناصر ، إلا أنه – على حد تعبيره – "لا يرفض توجيه اللوم إلى البعض الذى نسى نفسه فى غمار معركة مفتعلة وخالية من الفطنة ضد نظام حكم عبد الناصر" – وهنا المقولة الجوهرية : "الذى كان وبرغم كل أخطائه نظاما وطنيا ومعاديا للاستعمار" [١٦] .

وإذا كان موقف حدتو والسعيد الأصلى من الضباط يقترح الدخول فى منافسة مع الاستعمار على قلوب رجال النظام .. فإن الموقف من الصدام الثانى أكثر دلالة .. فهنا يتجه السعيد إلى تخطئة النظام .. إذ يرى أن الماركسيين كانوا محقين فى انتقاداتهم له .. لأن "قضيتا الخلاف : الديمقراطية وأسلوب ممارسة

---

(١٤) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ١٨٥ .

(١٥) نفسه ، ص ١٤٧ .

(١٦) نفسه ، ص ١٨٢ .

الوحدة العربية كانتا وبالدقة "كعب أخيل" بالنسبة للنظام ، فمنهما أتت الضربات المتالية ، وبسببهما وقعت أكثر من كارثة ، بل وصُفيت التجربة بأكملها فيما بعد" [١٧] . فحتى إذا كان النظام مخطئا عند السعيد فإن مشروعية نقده تنبع بالضبط من الموقف الجوهرى القائم على الولاء له .. أى من أنه نقد من الداخل ولمصلحة النظام ذاته .. وبهدف "حمايته من أخطائه" ... أو – بقدر من المبالغة – من "انقلابه على نفسه" ! نفسه الوطنية الافتراضية طبعا ! وسوف يلاحظ القارئ أن هذا الطرح بطبيعته ذاتها لا يترك مساحة ما لإثارة قضية السلطة .. وبالذات سلطة الطبقة العاملة .. فإذا كان الموقف "الرصين" السابق يعنى جواز التسامح إزاء قمع العمال حتى لا تنجح "مؤامرة الاستعمار لتوجيه رصاص الجيش إلى صدر الشعب" ، فإن هذا الموقف التالى يعنى ما لا يقل عن تفويض النظام فى الحكم وقصر المطالبة على "حق الاستشارة" – والضغط بالتالى – بدعوى مساعدة النظام على تبنى ما تفترض الحركة أنه "سياسات صحيحة" بمعيار مصلحة النظام ذاته .. مقابل الحصول على نصيب من الشركة الناصرية يتناسب مع هذا الدور ويمكّنها من أدائه . وجدير بالذكر أن هذا الموقف لا يخص السعيد وحده .. بل هو موقف شديد الانتشار ، تجسد فى عشرات الوثائق والخطابات الموجهة للنظام من داخل السجون وخارجها .. خاصة بعد ما سُمى بقرارات يوليو الاشتراكية .

إلى هنا يمكن القول بغير مبالغة أننا أمام طبعة ناصرية من الماركسية من الناحية السياسية . غير أن هذه الطبعة ، وإن كان يبدو من كتابيْ رفعت السعيد أن حدتو قد تبنت أكثر أشكالها تطرفا – وهذا مصدر فخر للسعيد على أية حال – إلا أنها كانت قاسما مشتركا للحركة فى مجموعها .. ففى نهاية المطاف لم يتخذ قرار الحل الذى يمثل الامتداد المنطقى لهذا التصور فريق دون فريق .. والأهم من ذلك أن هذه الطبعة الناصرية تستند أصلا من الناحية الأيديولوجية إلى طبعة وطنية للماركسية .. وهى طبعة يمكن القول بأنها سبقت وجود الناصرية السياسى أصلا.

---

(١٧) نفسه ، ص ١٥٠ .

ولا أدل على ذلك من رؤية الصورة الأيديولوجية عند المنظمات المختلفة وقت معارضتها للنظام . فحين "أخطأت" حدتو وعارضت حركة الجيش ، كان اتهامها الأساسي لها هو أنها "تقف مع البرجوازية الكبيرة وتتخذ موقف الخيانة الصريحة"[18] – أى خيانة القضية الوطنية . وحين تصل إلى قمة تطرفها في معاداة الضباط تتهمهم بأنهم عصابة عسكرية عميلة لأمريكا ، وترفع شعار الكفاح المسلح مع اتهام النظام بأن معاهدة الجلاء التى وقعها تعد شكلا من أشكال الارتباط بحلف الأطلنطى [19] .

وليس هذا موقف حدتو وحدها .. فتنظيم "النواة" المنشق عن حدتو يتهم حكومة الضباط بأنها "تخون [الوطن] وتساوم" [20] ، وتعارض طليعة العمال حكم الضباط على أساس أنهم يشكلون ديكتاتورية عسكرية فاشية تسعى لاستبدال الاستعمار الأمريكي بالإنجليزى [21] . أما منظمة الراية التى كانت آخر منظمة كبيرة تتحول لتأييد الضباط فقد واصلت المعارضة على أساس أن النظام يسعى لجر الشعب للحرب العالمية بالاتفاق مع المستعمرين [22] ، لتصل إلى القول بأن حركة الجيش قامت بتدبير أمريكى [23] . ولعل الموقف الأكثر دلالة على هيمنة الأيديولوجيا الوطنية هو تأكيد "مجموعة الحزب" (أعضاء الحزب الشيوعي المصرى المشكل عام ١٩٥٨ بعد انفصال حدتو عنه) – برغم معارضتها للنظام على أساس أنه واقع تحت سيطرة اتحاد الصناعات وكبار الرأسماليين – على "أننا سنقف

(١٨) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ١٣٧ .

(١٩) نفسه ، ص ص ١٧٥ – ١٧٨ .

(٢٠) نفسه ، ص ٢٣٩ .

(٢١) نفسه ، ص ٣٣٦ .

(٢٢) نفسه ، ص ٣٩٢ .

(٢٣) نفسه ، ص ٣٩٣ .

إلى جانب عبد الناصر إذا كان جادا فـي مواجهـة الاستعمار والصهيونية" [٢٤] . فحتى إذا كان النظام معبرا عن الرأسمالية فـإن الموقـف النهـائى منـه — مـن جـانب منظمة ماركسية — يظل مرتبطا بالمعيار الوطني وحده .

وخلاصة القول أن المعيار الوطني كان هو الفيصل فى تحديد مواقـف الحركـة من النظام . غير أنه ينبغى أن نلاحظ هنا أن هذا المعيار الوطنـي كـان مرتبطا عنـد المنظمات الشيوعية بالموقف من المعسكرين الشـرقي والغربـى ، باعتبـار أن أولهـما معسكر التحرر والآخر هو معسكر الاستعمار . ويبدو أن المسألة قد تطورت على الوجه الآتي : وجدت الحركة الماركسية المصرية في الأربعينات أن القضية الوطنية التي انفجرت مرة ثانية آنذاك تصلح تماما للحلول محل قضية الدفـاع عـن السـلام العالمي الذى بدأت بها البؤر الأولى لمنظمات الحركة ، على أساس أنه شعار شـعبى جـامع يكفـل العـداء للاسـتعمار .. أى للمعسـكر الغربـى . وتمثـل النضـال الأيديولوجي الأساسي للحركة في التأكيد على أن الولايات المتحدة لا تمثـل حـلا للقضية الوطنية بل حليفا للاستعمار التقليدى ورأس حربة الاستعمار بعـد الحـرب .. على خلاف الموقف الوطني التقليدى الذى يرى أنه لا بأس مـن الاسـتفادة مـن كل القوى الدولية للحصول على الاستقلال . وبالطبع كان هذا الموقف يمثـل فـى البداية ترجمة مصرية للقضية الأساسية للأحزاب الشيوعية آنـذاك ، وهـو مسـاندة الاتحاد السوفيتى باعتباره المجتمع "الشيوعي" القائد فـى مواجهـة الرأسماليـة العالميـة بزعامة الولايات المتحدة . غير أن الاندراج فى الحركة الوطنية بشعاراتها والتجنيد على أساسها أسفر فى النهاية عن اختزال الماركسية المصرية إلى الموقف من القضية الوطنية والاسـتعمار الأمريكـي الجديـد ، بـل والانهمـاك فـى الدفـاع عـن وطنيـة الحركة الماركسية التى عادة ما كانت تُتهم من قبل خصومها بأنها "عميلة" للاتحـاد السوفيتى ، وبالتالى غير وطنية .. واختـارت الحركـة دائمـا أن تتمسـك بمكاسـبها الأولى من الاندراج في إطار الحركة الوطنيـة القويـة .. وفقـدت بالتـالى استقلالها

(٢٤) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٢٢٠ .

الأيديولوجي .

ولا أدل على ذلك من أن الشعار الوطني كان ارتباطه بقضايا الطبقة العاملة التي حرصت كل منظمة على التأكيد على أنها المعبر الوحيد – أو الأمثل على الأقل – عنها ، ضعيفا للغاية . وبالطبع فإن حدتو هنا أيضا في المقدمة : فهي تتنازل ببساطة عن حلمها الكبير بإقامة اتحاد عام للعمال عند صدور إشعار ناصري في سبتمبر ١٩٥٢ بتأجيل انعقاد مؤتمره التأسيسي إلى أجل غير مسمى وتواصل تأييد النظام [٢٥] ، ثم تتنصل من الاعتصام العمالي في كفر الدوار وتتغاضى عن سحق الجيش له ، بل ويندفع كوادرها إلى مساعدة الجيش على تهدئة سكان كفر الدوار [٢٦] .. كما تستسلم ببساطة عندما تستولى هيئة التحرير على نقابة الأحذية الواقعة تحت نفوذها بالقوة [٢٧]. وبالطبع يختلف الموقف من نضالات الطبقة العاملة عندما اتجهت حدتو إلى معاداة النظام باعتباره غير وطني في رأيها آنذاك .. إلا أنه مع عودة سياسة الوفاق مع ظهور "وطنية النظام" – شاملة الموقف من الولايات المتحدة – تعود سياسة تهدئة العمال ، باسم الحزب الموحد الذي شمل حدتو وآخرين هذه المرة ، بحجة أن الشركات الاحتكارية تستفزهم وتجرهم لمعارك وإضرابات ومظاهرات للإيقاع بينهم وبين الحكومة – الوطنية طبعا – الأمر الذي كان يتطلب من وجهة نظرها أن يبرهن العمال على تأييدهم لحكومة ناصر بتقديم طلباتهم النقابية إليها [٢٨] .. وبالتالي يحل التحكيم الحكومي محل النضال الطبقي العمالي وتكرّس فكرة أن الدولة وسيط وحكم بين الطبقات . وحين أممت السلطة الناصرية النشاط النقابي بإقامة اتحاد عام للعمال

---

(٢٥) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ٦٤ .

(٢٦) نفسه ، ص ٦٣ .

(٢٧) نفسه ، ص ٧٠ .

(٢٨) نفسه ، ص ٢٨٠ .

تحت هيمنتها اليرت حدتو تقوم بواجب التحية لهـذا الاتحاد [٢٩] السـلطوى ، بـل ودعمته وحذرت العمال من الذين يريدون دفع المطالب العمالية للصـدارة والقضايا العامة – أى مساندة النظام الوطنى – إلى الخلف [٣٠] . وليسـت المسـألة هنا مسألة إدانة .. بل توضيح لحقيقة أن التوجه الأساسى عند حدتو – أو القضايا العامة بتعبيرها – هو التوجه الوطنى وليس إكساب البروليتاريا وعيا مستقلا بذاتها ومصالحها . وبعبارة أخرى فإن الموقف من الطبقة العاملة تابع للمحكـم على مـدى وطنية السلطة . وحين يكون النظام وطنيا ولكنه يرفض أى نشاط ديمقراطى، نقابيا كان أو سياسيا ، فمن الطبيعى أن يصبح النشاط النقابى للعمال "مُحرِجا" للتنظيم .. يهدد بتكرار مأزق كفر الدوار ، الذى كانت الحاجة ماسة إلى تجنبه ، بقـدر ما أنه يضع الأيديولوجيا الوطنية فى مواجهة تصور الحركة عن نفسها بوصفها حركة عمالية وشيوعية .. وينبع هذا الإحراج أساسا من الطابع القمعـى للنظـام ، حيـث أنه لم يترك للحركة فرصـة كافيـة للمنـاورة ، وإن كـان قـد منحنـا الفرصـة لفهـم أيديولوجيتها بشكل غاية فى الوضوح !

وكان من أثر حسم الانتمـاء الأيديولوجى بهـذا القـدر مـن الوضـوح – أى لصالح الوطنية لا العمالية – أن اتجه الموحد إلى التعـاون مـع أجهـزة النظـام بشـأن القضايا الوطنية .. فعاونت كوادره المبـاحث فـى تنظيـم المقاومـة "الشـعبية" – إن جاز هذا التعبير هنا – للعدوان الثلاثى . ويفخر السعيد بدور الرفاق فـى الضغـط على المباحث من أجل مزيد من المقاومة . أمـا الشـعار الـذى رفعتـه الكـوادر أمـام جماهير بورسعيد فكان "الوقوف صفا واحدا خلف قائدنا وزعيمنا البطل جمال عبد الناصر" [٣١] .. ففـى مقـابل السـماح لهـم بالمشـاركة فـى المقاومـة كـان عليهـم أن يرددوا أمام الجماهير اسم الزعيم الأوحد مع بقيـة الأبـواق . لقـد كـانت الحركـة

---

(٢٩) نفسه ، ص ٢٩١ .

(٣٠) نفسه ، ص ٢٩٢ .

(٣١) نفسه ، ص ٢٩٦ .

على استعداد ، إزاء التهاب القضية الوطنية لحظة العدوان الثلاثي ، لا لتهدئة العمال فحسب ، بل ولبيع نفسها للنظام بأى ثمن ، ولو كان هو المشاركة السياسية - وليس النقابية هذه المرة - فى تكريس مصادرة استقلال الحركة الجماهيرية وتبعيتها للنظام حتى وهى تمارس "المقاومة الشعبية" .

وإذا كان موقف حدتو والموحد هو الأكثر وضوحا بفعل المعلومات الغزيرة التى قدمها السعيد فإن ثمة دلائل على سيادة المنطق العام الوطنى لدى المنظمات المختلفة حتى وإن لم يكن بذات الدرجة من الذيلية . فالتنظيم الذى نشأ من اتحاد الموحد مع الراية - التى كانت كما قلنا آخر من أيد النظام - وصل ولاؤه إلى حد تقديم نصائح للسلطة بشأن السياسات التى يجب على وزارة الداخلية اتباعها تجاه الإخوان المسجونين [٣٢] . أما طليعة العمال فبرغم أنها كانت فيما يبدو المنظمة الأكثر اهتماما بالحركة المستقلة للطبقة العاملة والتزاما بفكرة تمثيلها لها فإن باندونج كان بالنسبة لها علامة تحول كامل فى الموقف من النظام ، فأصبحت تتكلم عن "حكومتنا الوطنية" [٣٣]. صحيح أنها احتفظت برنامجيا بقدر من الاستقلال تمثل فى الدعوة لتكوين جبهة وطنية متحدة تساند عبد الناصر بدلا من أن تفنى فيه ، وأن نغمة التأييد أقل كثيرا من نغمات الموحد ، باعتراف رفعت السعيد ذاته ، وخلت تماما من تمجيد "الزعيم" [٣٤] ، إلا أن أسر الأيديولوجيا الوطنية حرمها فى النهاية من الحفاظ حتى على هذا التمايز المبدئى - وإن كان غير فاعل سياسيا - ودفع بها فى نهاية المطاف إلى المشاركة فى قرار الحل .

وإذا كانت طليعة العمال قد شاركت المنظمات الأخرى مصيرها الأخير المترتب على الأيديولوجيا الوطنية فإنها بصفة عامة تقدم جانبا آخر من الصورة ، هو مأساة محاولة الاحتفاظ بأكبر قدر من الاستقلال عن النظام باعتبارها فى نظر

---

(٣٢) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٤٦ .

(٣٣) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ٣٤٢ .

(٣٤) نفسه ، ص ٢٤٦ .

نفسها منظمة بروليتارية . ولا يتمثل ذلك في الموقف المذكور في الفقرة السابقة فقط ، بل وفي مواقف مختلفة أرادت المنظمة أن تتخذ فيها موقفا مبدئيا بصرف النظر عن العواقب . فيخبرنا السعيد أن الحزب المتحد (حدتو والراية) قد أخذ على طليعة العمال اتهامها للحكومة بتزوير الانتخابات البرلمانية عام ١٩٥٨ ، ليس لأن الاتهام غير صحيح ، ولكن لأنه اتهام يتفق مع ما تقوله إذاعة صوت أمريكا .. وأن النقد يجب أن يكون "بنائيا" – على حد تعبير المتحد – قائما على أساس سياسي ويتفق مع "الخط الرئيسي لمعركتنا الوطنية" [٣٥] . وبصرف النظر عن روح التحسب من إغضاب النظام التي أملت هذا النص فإنه ينطوي على تسليم صريح بعدم أهمية ارتكاب جريمة سياسية بحجم تزوير الانتخابات وبحق النظام في تفصيل برلمان يناسبه – ناهيك عن أن البرلمان هنا لم يكن أكثر من منبر للرأى – ولو بثمن إفقار الحياة السياسية والاعتداء على ما تبقى من حقوق سياسية ضحلة للسكان . غير أن ما يعنينا هنا هو أن هذا الموقف من جانب طليعة العمال يشير إلى محاولة الإبقاء على تأييد مشروط للنظام ونوع من الشعور بأهمية الدفاع عن الحقوق السياسية الأولية .. كما أن الموقف المتمثل في اعتبار النظام ممثلا للمصالح البرجوازية (مجموعة الحزب : طليعة العمال والراية) قبل التأميمات كما رأينا كان تعبيرا عن شعور بضرورة الحفاظ على تمايز الرايات بين البرجوازية وحزب الطبقة العاملة على نحو ما كانت المنظمات الماركسية ترى نفسها .

وجدير بالذكر أن واحدا من قادة هذا الاتجاه – أحمد صادق سعد – كان قد وصل إلى تحليل مشابه لقرارى الحل .. إذ يرجعهما إلى عاملين ، أولهما "الخط الفكرى القومي الأساسي في الفكر الماركسي المصرى مذ الأربعينات ، والذى كان بارزا بصورة قوية في الخط اليونسي [حدتو]، وكان أضعف كثيرا في تيارنا ولكنه ازداد قوة شيئا فشيئا تحت ضغط الأحداث ... وجعل التمايز بين الشيوعية

(٣٥) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٥٣ .

المصرية وبين الناصرية (منذ الستينات) يتلاشى" [٣٦] ..

والحال أنه إذا كانت الحركـة في مجملها قد عانت بدرجة أو بأخرى من التناقض بين "الخط القومي" والمعتقدات البروليتارية ، فإن الخط القومي كان مهيمنا بحيث أننا ستفشل في العثور على برنامج سياسي للتحرر العمالي أسوة بالبرنامج الوطني الواضح . فالعمال في أقصى اللحظات تطرفا كان دورهم عند المنظمات يتمثل في أنهم أكثر الطبقات كفاحية ووطنية . وعلى حد الملاحظة الموحية للغاية لأحمد صادق سعد فإن أحدا لم يتحدث عن سلطة الطبقة العاملة .. فالتطرف الأقصى كان القول بقيادة هذه الطبقة للحركة الوطنية ذاتها [٣٧] . ومعنى ذلك أن البرنامج الوطني كان البرنامج السياسي الوحيد للحركة ، بينما تراجعت المطالب العمالية إلى محض مطالب نقابية خاضعة للسياسات الوطنية . ومن هنا نفهم كيف كانت حدتو ، الأكثر اتساقا مع هذه الروح ، مستعدة للمشاركة في تهدئة العمال خوفا من انفجار التناقض بين المعتقدات السائدة عن تمثيل البروليتاريا والأيديولوجيا الحقيقية الوطنية . ولعل أوضح تعبير يجده المرء عن عمق هذه الأيديولوجيا عبارة وردت على لسان رفعت السعيد وهو يقدم أحد كتابيه : "لأجيال متعاقبة ... وهبت حبها وحياتها لهذا الوطن ولطبقته العاملة ولكل كادحيه" [٣٨] . فولاء رفاقه المناضلين هو : أولا : للوطن ، وثانيا : ليس للطبقة العاملة والكادحين ، بل لطبقة الوطن العاملة وكادحيه . وبعبارة أخرى فإن

(٣٦) احمد صادق سعد ، رد بخط يده على أسئلة موجهة إليه عن حياته ونشاطه السياسي وبعض المسائل الخاصة بتاريخ الحركة الشيوعية المصرية ، وعنوانه "رد على الأسئلة" ، مؤرخ أكتوبر ١٩٨٨ ، ويقع في ٢١ صفحة فولسكاب . مودع عند ابنته منى صادق = سعد ، ص ٢١ . ولكنه يستخدم كلمة الخط القومي بمعنى "أهلي" أو ربما على كلفظ محايد من ناحية الدلالات السياسية .

(٣٧) نفس المصدر والصفحة .

(٣٨) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٨ .

الطبقة العاملة (المحلية لا العالمية) تستحق ولاء المناضلين بالضبط بسبب وطنيتها أو دورها المفترض في تحرير الوطن . وفي الستينات حقق النظام جانبا مهما من المطالب النقابية ، بل وتجاوز في بعض الأمور - مثل المشاركة في الأرباح ومجالس إدارات الشركات والـ ٥٠٪ الشهيرة للعمال والفلاحين - أقصى طموحات الحركة . فأصبح الشق العمالي بأكمله من برامج المنظمات الماركسية غير ذي موضوع .

وإذا كانت هذه "المكاسب الاشتراكية" قد اقترنت - بل غُلفت تماما - بتأميم الطبقة العاملة سياسيا ونقابيا .. فإن مسألة التأميم السياسي لم تكن من الأمور الجوهرية عند الكثير من منظمات الحركة الماركسية المصرية . غير أن هذه المسألة كانت على قدر من التعقيد يستحق التناول . فالبرنامج السائد عند الحركة كان يسمى البرنامج الوطني الديمقراطي .. الأمر الذى يعنى أن الديمقراطية كانت مكونا سياسيا جوهريا .. كذلك سبق ورأينا كيف أن السعيد يأخذ على النظام عدم ديمقراطيته وينسب إليها الكوارث التى حلت بالنظام . ومع ذلك سوف نجد أن الحزب المتحد (حدتو والراية) يرحب من حيث الجوهر بالإجراءات الإدارية التى اتخذها النظام لتصفية المرشحين غير المرغوب فيهم فى انتخابات مجلس الأمة ، وينظر بعين الرضا إلى استبعاد الحكومة "للمرشحين الرجعيين وعملاء الاستعمار المعادين لثورتنا الوطنية الديمقراطية [!] وبذلك سدت السبيل عليهم منذ البداية وصانت المعركة الانتخابية ومجلس الأمة من تخريبهم" (٣٩) . بل وبرر المتحد سريان الاستبعاد على المرشحين الماركسيين أنفسهم بأن الماركسيين قد "عجزوا من قبل عن جعل قضية تكوين الاتحاد القومي بوصفه شكلا تنظيميا قضية جماهيرية تستجيب لها الحكومة" (٤٠) .. فالقى اللوم على الماركسيين المتشددين .

---

(٣٩) نفسه ، ص ٥٤ .

(٤٠) نفسه ، ص ٥٣ .

والديمقراطية بصرف النظر عن المصطلحات الدستورية شيء يتعلق بحق الممارسة السياسية . ومن خلال هذه المواقف .. يتضح أن أغلب منظمات الحركة قد تبنت مفهوما معينا للديمقراطية .. يتعلق حصرا بحق بعض القوى السياسية في التمتع بحق النشاط الجماهيرى خصوصا والحقوق السياسية عموما .. فهي مسألة تتعلق بما يمكن أن تسميه المجتمع السياسي .. أى ممارسى السياسة الفعليين .. وبالتحديد تلك القوى التي تُعتبر وطنية .. أى تتفق مع الأيديولوجيا الرئيسية للحركة .. وعلى رأسها بالطبع المنظمات الماركسية ذاتها .. ولا يتعلق بالمعنى المفهوم الذى يقول بحق "الشعب" في اختيار حكامه وحق كل مواطن في التمتع غير المشروط بالحقوق السياسية . وهذا يعني أننا أمام مفهوم نخبوى للديمقراطية - إن جاز التعبير . وبهذا المنطق يكون من حق نظام يعتبر وطنيا أن يفرض وصايته على الجماهير ويحدد لها المرشحين الذين تختار من بينهم .. فإذا لجأ أيضا إلى التزوير - كما سبق ورأينا - فإن وطنية النظام تحول دون "التطرف فى نقده" - إن جاز التعبير . ولكن أن يستخدم النظام ذات الأساليب في مواجهة الحركة الماركسية التي تعتبر في نظر نفسها وطنية ، وكذلك الطبقة العاملة .. فهذا ما لا يتفق مع الديمقراطية الوطنية ، أى الديمقراطية المشروطة بالوطنية (وهذا هو فيما يبدو التعبير الأدق ، وليس الوطنية الديمقراطية) . ولا أدل على ذلك من أن حدتو ذاتها ، بعد انشقاقها من حزب ١٩٥٨ ، لم ترحب على الإطلاق بقرار الحكومة بقصر الترشيح في الانتخابات النقابية على أعضاء الاتحاد القومي ، وبالتالى استبعاد الماركسيين ، وإن كانت قد رأت أن معارضة القرار يجب أن تكون فى حدود لا تصل إلى "ما يهدم تحالفنا مع الحكم الوطني" [٤١] . ويصبح السبيل الوحيد أمام الحركة أن يتفاهم الأوصياء على الجماهير : أن تُقنع الحركة الماركسية النظام بإقامة "جبهة وطنية" معها .. والحال أن المجال السياسى لم يكن يسمح بتعدد الأوصياء . ولم يكن أمام الحركة الكثير لتفعله .. ليس فقط بسبب القمع الناصرى، وإنما أساسا بسبب القيود التي فرضتها عليها أيديولوجيتها ذاتها .

---

(٤١) نفسه ، ص ١٢٦ .

فحتى هذه الديمقراطية "الوصائية" التى تقنع بمطلب المشاركة فى السلطة من موقع الحليف التابع كان النضال من أجلها محدودا بحدود الحفاظ على خط تأييد النظام طالما ظل فى أعينها وطنيا .

ثانيا : النظرية

لا نستخدم هنا كلمة "النظرية" بمعناها العلمي .. بل نقصد بها معنى قريب من "الفقه" .. أى إسناد الأحكام والمواقف السياسية إلى أصول شرعية ما . وتمثل الماركسية مصدر الشرعية النظرية/ الفقهية بالنسبة للحركة الماركسية ككل .. فخلافات المنظمات السياسية تتحول من الناحية النظرية إلى خلافات حول الماركسية الصحيحة وتبادل الاتهامات بالانحراف عنها وفقا لقواعد "علم أصول الفقه" التى تأسست أثناء النزاع بين المناشفة والبلاشفة فى روسيا القيصرية .. وبموجبه توجد مجموعة معروفة من الاتهامات ، أذكر منها : النزعة النقابية ، الانحراف اليمينى ، النزعة اليسارية المغامرة ، النزعة البرجوازية الصغيرة .

غير أن هذه الظاهرة العالمية لم تتخذ ذات الشكل فى كل مكان .. وسوف يحاول هذا الجزء من الورقة أن يلقى الضوء على خصائص "الفقه" الماركسى فى مصر .. والذى اكتسب خصائص مختلفة عند المنظمات المختلفة . وبالطبع - بفضل انحيازات رفعت السعيد - سوف تحظى حدتو بنصيب الأسد .

يقدم تحليل هنرى كورييل للجيش نموذجا بارزا لتحليلات حدتو : "الجنود: فلاحون فى الأساس ، عمال الجيش : عمال ، صف الضباط : برجوازية صغيرة ، الضباط : برجوازية متوسطة ، الضباط الكبار : برجوازيين مرتبطين بالمصالح العقارية والملكية" . وقد استنتجت حدتو فى ضوء هذا التحليل - وأيضا علاقتها المباشرة برجال الانقلاب - أن الضباط "الأحرار" ينتمون إلى البرجوازية المتوسطة .. التى تتميز بـ "التردد ، ازدواجية المواقف ، خشيتها من الجماهير وعداءها

للاستعمار معا ... الخ" [٤٢] . ويمكن أن نسمي هذا التحليل "التحليل البراجماتي المبسط" .. فما يريد كوريبل أن يقوله ببساطة هو أن الرتب الأصغر أنسب في التوجه إليها من الرتب الأعلى .. وفي سبيل ذلك كان على استعداد كامل لأن يغفل خصائص الجيش من حيث هو كذلك .. أى كمؤسسة هرمية إدارية تقوم على نظام للأوامر والانضباط .. وتفرز نوعيات بعينها من المصالح . فالجيش ليس تجمعا من الطبقات ، ولا يسلك أفراده انطلاقا من انتمائهم الطبقي إلا وكان ذلك إيذانا بتحطم الجيش وتفككه . أما في الظروف "المعتادة" فيخضع الجيش لنظام خاص يفرز مصالح ونزاعات نوعية تتصل بطبيعته كجسم إدارى هرمي .. مما لا مجال للتوسع فيه هنا . غير أن الأخطر من ذلك هو مد هذا التصور على استقامته في تحديد طبيعة الانقلاب العسكرى في ١٩٥٢ .. الأمر الذى يفتقر عند أبسط تفكير إلى أى أساس معقول أو غير معقول . ذلك أن هذا التحليل ينسى أن الضباط من حيث هم ضباط ليست لهم أكثر من مطالب نقابية .. من قبيل إصلاح إدارة الجيش أو المساواة في فرص الترقي أو حتى زيادة الأجور .. كما فعل كونستبلات البوليس في تمردهم قبل الانقلاب بسنوات قليلة .. أما الانقلاب العسكرى فلا يُفهم مضمونه السياسي عموما — سواء بالتحليل الطبقي أو بغيره — إلا في إطار تحليل واسع للظروف وتوازنات القوى السياسية التي جعلت الانقلاب ممكنا وناجحا ، بل ومنحته اتجاهه .. وليس بهذه الطريقة الغريبة التي تشبه طريقة الحكم على مرشح في الانتخابات وفقا لأصوله الطبقية وأخلاقه ! وإذا طبقنا طريقة الانتماء الطبقي المباشر على تحديد نظام حكم هتلر مثلا فسوف نجده أكثر تقدما من الضباط أنفسهم .. فهتلر ذاته وحزبه وقوات عاصفته تنتمي إلى البرجوازية الصغيرة لا المتوسطة .. وقس على ذلك الكثير !! ولما كان التحليل قد أغفل كل هذا يمكن القول أن العامل الحاسم في تطبيق هذه المفاهيم الكوريلية عن الجيش في تحليل الانقلاب لا ترجع إلى أى نظرية في التحليل الطبقي بقدر ما

(٤٢) السعيد ، منظمات اليسار ، ص١٠٠ . وثمة فوائد كثيرة معروفة في كلمة "الخ" !

أنها ترجع إلى ضرورة تسويغ ثقة حدتو المسبقة برجال الانقلاب - أى منحها أساسا شرعيا - بحكم الصلات الشخصية الوثيقة .. وبالذات الثقة فى وطنية الضباط وفى تعاطف بعضهم مع حدتو .

وتطور حدتو تحليلاتها فى ذات الاتجاه بعد عودة الرضا عن الضباط عام ١٩٥٥ : "حركة الضباط الأحرار هى إحدى الهيئات السياسية لقسم من البرجوازية الوطنية فى مصر ، هى بالتحديد تعبر عن مصالح الضباط المتوسطين والصغار وتعارض سيطرة الاستعمار والإقطاع المطلقة على الجيش وعلى مصائر الضباط بالتالى" - منطلقة هذه المرة من الأوضاع المهنية للضباط لتحديد "طبيعتهم السياسية" إن جاز التعبير ، وبشأن القضية الوطنية بالطبع - وتواصل : "فهل يعنى ذلك أنها خالية من الأفكار والشخصيات الرجعية ؟ كلا على العكس فطبيعة البرجوازية الوطنية تلك الطبيعة المزدوجة واضحة أيضا" (٤٣) . ويكمن التطوير هنا فى أنه يتيح استيعاب جميع الأحكام المتناقضة التى صدرت بشأن وطنية النظام .. فالطبيعة المزدوجة تسمح بتفسير التقارب مع الولايات المتحدة أو مع الاتحاد السوفيتى .. تأميم قناة السويس أو إعدام خميس والبقرى ... وبإمكان الضباط أن يكونوا تقدميين أو رجعيين .. من رجال الاستعمار أو من "رجال الوطن" .. فهذا كله كما ترى لا يخرج عن الطبيعة المزدوجة التى وُصفت بأنها "واضحة" . فهذا أشبه بقولك أن فلانا يتمتع بطبيعة مزدوجة تجمع بين الخير والشر وبالتالى تصبح جميع تصرفاته "مفهومة" ، إما وفقا لطبيعته الأولى وإما وفقا للثانية ! وواضح أن صيغة بهذا الشكل وإن كانت تأخذ طابع التحليل الطبقى ومصطلحاته فإنها فى الواقع ليست سوى طريقة للتخلص من أى تحليل لصالح التعامل المباشر مع الظروف والأحوال المتغيرة .. وهذا ما سميته - تجاوزا - بالتحليل البراجماتى . وفوق ذلك يمكن أن نلاحظ أن هذه الطبيعة المزدوجة تُفهم هنا - إمعانا فى البراجماتية - على أنها وجود "أفكار وشخصيات رجعية" - مقابل الأفكار

---

(٤٣) نفسه ، ص ص ٢٧٦ - ٢٧٧ .

والشخصيات التقدمية طبعا . وهذا يعني أن هذه الطبيعة المزدوجة ذاتها ليست لها أى منطق خاص .. أى ليس لها مصالح جوهرية محددة تجعلها تتجه يسارا أو يمينا في ظروف متغيرة يمكن تحديد معالمها .. وإنما تعنى ببساطة انقسام الضباط أنفسهم (وأفكارهم) إلى رجعيين وتقدميين .. أو بعبارة أخرى خيرين وأشرار بالمعايير الوطنية . وفي التطبيق العملي سوف يعني ذلك أن من يوافقنا على أيديولوجيتنا الوطنية وما يوافقها من أفكار يعتبر تقدميا ، والعكس بالعكس ، وبالتالى تبرير منطق منافسة الإمبريالية على قلوب الضباط والمناورة داخل صراعات الضباط أنفسهم . فـ "النظرية" هنا تُمعن في إلغاء أى نظرية لصالح الحس العملي المباشر .

وإذا كان السعيد يستنكر فيما يبدو قول البعض فى حدتو بوجود "مجموعة اشتراكية في السلطة" بعد التأميمات [٤٤] ، فإن هذا القول ليس في الحقيقة سوى امتداد لمنطق حدتو الخاص فى التحليل ، لا يعيبه سوى أنه يفتقر إلى المصطلحات الطبقية التى استُخدمت فى التحليل الذى ناقشناه حالا .. والتى تعد بالطبع ضرورية من وجهة نظر بروتوكولية بحتة . كما يتسق مع هذا المنطق أن يعزو الحدتويون قمع النظام لهم برغم تأييدهم له إلى "طبيعة مزدوجة لجهاز الدولة" .. أو بتعبيراتهم ذاتها : وجود "جناح رجعى" ، سواء تم اكتشافه فى "المباحث العامة" عام ١٩٥٦[٤٥]، أو فى "الأهرام" – أى هيكل – عام ١٩٥٨ [٤٦] ، أو حتى بشكل غير محدد تماما : "دوائر معادية لتوجهات الحكم" الذى كانت وطنيته قد أصبحت محل تسليم نهائى [٤٧] .

أما منظمة الراية فيبدو أنها كانت أقرب إلى خصائص الستالينية منها للبراجماتية ، وأكثر اهتماما بالتمسك بتحليلات طبقية تقليدية .. بصرف النظر عن

(٤٤) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ٢٠١ .

(٤٥) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ص ٢٨٠ – ٢٨١ .

(٤٦) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ص ٤٦ – ٤٧ .

(٤٧) السعيد ، منظمات اليسار ، ص ٢٠١ .

الصحة والخطأ . فقد انطلقت أصلا من فكرة "خيانة" البرجوازية الكبيرة للقضية الوطنية .. وبالتالى طرحت بعد الانقلاب شعار جبهة شعبية ضد حكم الضباط ، باعتباره حكما للبرجوازية الكبيرة "الخائنة" . ولا أدل على اهتمامها بالتمسك بتحليلاتها الطبقية القاطعة – أو الأصول الفقهية – من استمرارها فى موقفها هذا حتى عام ١٩٥٧ .. ضد واقع أن النظام ليس أمريكيا . لذلك كان انكسار الخط السياسى للمنظمة حادا وحظيا من النقيض إلى النقيض . ولا شك أن الدافع الأصلى لهذا التشدد كان بالضبط تاريخ هذه المنظمة . ذلك أنها طرحت نفسها بقوة عام ١٩٥٠ واقتنصت العديد من كوادر حدتو وغيرها ونمت نموا سريعا بفعل نقدها لغيرها من المنظمات باعتبارها مهادنة للبرجوازية .. بل و"قيادات بوليسية متعفنة فى خدمة البرجوازية" وغير ذلك من الأوصاف التى لم تتورع عن استخدامها لإظهار تشددها [٤٨] . غير أن ثمة دافع آخر لهذا التشدد – غير المبرر فى ضوء الأيديولوجيا الوطنية التى تبنتها – وهو قيام رابطة الولاء فى هذه المنظمة جزئيا على عبادة الشخصية .. حيث كان يشار إلى فؤاد مرسى قائدها بعبارات من قبيل "عاش خالق نظرية حزبنا وموجه رايتنا خالد .. العظيم"[٤٩] . والذى يعنينا هنا هو أن "خالد العظيم" يكتسب مشروعيته من أنه "خالق النظرية" .. ولذلك كان تغيير النظرية القائلة بخيانة البرجوازية مسألة خطرة أيديولوجيا وتنظيميا .

وبين هذين التطرفين يمكن أن نقول أن حدتو كانت الأكثر تعبيرا عن الروح العامة للفقه الماركسى المصرى ككل .. على أساس أن البراجماتية كما وصفناها قريبة الصلة بالعفوية . ذلك أن كلا التحليلين البراجماتى والستالينى يجتمعان فى التحليل الأخير فى سمة العفوية النابعة من الأيديولوجية الوطنية كما تبنتها الحركة. يقول السعيد أن الحركة بمجملها قد تقاسمها تكتيكان .. أولهما يقول

(٤٨) نفسه ، ص ٣٥٧ .

(٤٩) نفسه المصدر والصفحة .

بالثورة الوطنية الديمقراطية ومحورها تحرير الوطن من الاستعمار والثانى "يتجاهل طبيعة المكونات لحركة الفعل السياسي والاجتماعي في بلد شبه مستعمر كمصر ويدعو مباشرة إلى ثورة تحريرية مسلحة بقيادة الطبقة العاملة على رأس كتلة الطبقات الشعبية"[50]. وبصرف النظر عن كلمة "المسلحة" هذه التي سيعتبرها الكثيرون عن حق افتئاتا من السعيد .. فإننا نلاحظ أن المراوحة بين الخيارين إنما كان يتعلق في المقام الأول بمدى إمكانية العثور على حليف "برجوازى" قوى يتميز بالوطنية يمكن أن تساند الحركة سلطته .. برغم الكلام الكثير عن "قيادة الطبقة العاملة" . فالبرنامج يكون ديمقراطيا وطنيا – حسب المصطلح الذى اخترته – إذا وُجد هذا الحليف – ممثلا في الوفد أو الضباط – الذى يمارس سياسات تعتبر وطنية .. أى معادية للاستعمار . ويصبح البرنامج ديمقراطيا شعبيا .. أى قائلا بخيانة البرجوازية إذا تعذر إيجاده . ويترتب على هذه المقولة اتجاه البرنامج إلى اليسار والتشدد في نبرة قيادة الطبقة العاملة للحركة الوطنية في مواجهة البرجوازية الخائنة .. أى تنشيط ودعم الكفاح العمالى . وبهذا المعنى يصبح موقف المنظمات الماركسية بالضرورة عفويا ، لاعتماده سياسات رد الفعل تجاه مواقف النظام . وبصرف النظر عن اعتذار رفعت السعيد عن اتجاه حدتو في عامى ١٩٥٣ و ١٩٥٤ إلى معاداة النظام فإنها بدورها تقاسمت في تلك اللحظات شعار الديمقراطية الشعبية مع المنظمات الأخرى .. لتصل إلى القول بوضع المشروعات المتوسطة والصغيرة تحت الرقابة الشعبية مع ضمان أرباح معقولة لها[51] ، وواصل الموحد هذا الخط المتشدد في فترة العداء للنظام[52] . ولا شك أن إصرار الراية على انتهاج سياسة العداء تجاه الوفد – حين كان في السلطة – ثم الضباط لفترة طويلة كان أبعد عن البراجماتية .. ولكنه كان في

(٥٠) نفسه ، ص ٣٢٦ .

(٥١) نفسه ، ص ١٣٤ .

(٥٢) نفسه ، ص ٢٥٥ .

الواقع عفويا أيضا ولكنه أميل إلى "العناد" بشأن سياسات هذا وهؤلاء ، حيث أنه افتقر إلى موقف مختلف من معايير الحكم على النظام ذاتها ، وهي معايير من شأنها بالضرورة أن تضع الحركة في موقف رد الفعل أو العفوية .

وفي إطار سيادة الأيديولوجيا الوطنية لاشك أن حدتو قد اكتسبت ميزة من كونها الطرف البراجماتي بامتياز . فكانت بفضل براجماتيتها بالذات الطرف الأقدر على الحركة في ظل هذا النظام الذى اضطرت جميع الأطراف في النهاية إلى الإقرار بوطنيته . ففي ظل غياب أى تصور للعمل السياسي خارج إطار الأيديولوجيا الوطنية ، وخاصة بعد التأميمات ، كانت الذيلية تجاه النظام ميزة نسبية ، وكان الفقر النظرى ميزة .. بقدر ما أنه أعفى الحركة من انكسارات خطيرة ومفاجئة في الخط السياسي .

ربما كان ثمة طريق آخر مفتوح لإعادة فهم ما تفعله الناصرية .. يتمثل في اتجاه طليعة العمال إلى محاولة التوصل إلى تطبيق مصرى للماركسية لا يعتمد فقط على دراسة الأمهات النظرية وإنما "تنظير الدروس المستخلصة من التجارب النضالية" [٥٣] .. أى دراسة المسار السياسي الواقعي لا الافتراضات الموروثة . وأيا كان مدى التزام المنظمة على مدى تاريخها بهذا الاتجاه عمليا فإن الطابع القومي – بتعبير صادق سعد – للأيديولوجيا السائدة منع هذه المنظمة من التوصل إلى نتيجة مختلفة عن بقية المنظمات .. فغيرت خطها السياسي كلية عام ١٩٥٥ كرد فعل لسياسات النظام .. وعلى أية حال فيبدو أن هذا المسار بالذات يحتاج إلى دراسة أدق لفهم أسباب تعثره .

ويتمثل الهاجس الآخر للفقه النظرى في مسألة "التمثيل" . ففي إطار الأيديولوجيا الوطنية وفقه وطنية وخيانة البرجوازية .. انشغل الفقه النظرى بقضية تعريف مَن مِن المؤسسات يمثل مَن مِن الطبقات .. وبصفة خاصة مسألة تمثيل

---

(٥٣) أحمد صادق سعد ، المصدر السابق ، ص ٧ .

البرجوازية الوطنية وتمثيل البرجوازية المتحالفة مع الاستعمار. وعادة يتم ذلك بقياس السلوك السياسي للمؤسسات السياسية وفقا للمعيار الأيديولوجي المعتمد على قراراتها ومواقفها الرسمية .

ولا شك أن نظرية التمثيل لا ترجع إلى الحركة الماركسية المصرية وحدها – ولا حتى إلى الحركة الماركسية عموما .. فهي كامنة في قلب الآليات السياسية التي ظهرت مع الدولة البرجوازية الحديثة . غير أن هذه النظرية اكتسبت طابعا خاصا عند الماركسية المصرية في ضوء مقولة أخرى .. هي مقولة "المهمة التاريخية" .. ومؤداها أن ثمة مهمة تاريخية موضوعة على عاتق البلد أو الوطن ، فرضها منطق التطور التاريخي العالمي ذاته .. كانت هنا – في إطار الأيديولوجيا الوطنية – مهمة التحرر من الاستعمار واللحاق بركب التقدم والقضاء على بقايا الإقطاع ... الخ . وينحصر الخلاف بين المنظمات في ما إذا كانت البرجوازية – المرشح الطبيعي نظريا لأداء هذه المهمة – قادرة على وراغبة في تحقيق المهمة التاريخية أم لا. ففي هذه الحالة الأخيرة تؤول المهمة إلى الطبقة العاملة . وبناء على ذلك يصبح من الأهمية بمكان تحديد ما إذا كان النظام ، باعتباره ممثل البرجوازية السياسي ، يتجه لتحقيق المهام التاريخية أم "يخونها" .. وبالتالى الحكم على ما إذا كانت البرجوازية المصرية ، من خلال ممثلها السياسي ، وطنية أم عميلة .. وبالتالى – أيضا – ما إذا كانت الخطة التى ستتبعها الحركة خطة الثورة الديمقراطية الوطنية (حدتو) ، أم الديمقراطية الشعبية (الراية) .

والحال أن مقولة المهمة التاريخية على النحو الذى أوضحته أكسب أيديولوجية الحركة عموما طابعا اقتصادويا/ اجتماعويا – إن جاز التعبير – ولا سياسيا في ذات الوقت ، يقوم على فكرة "الموضوعية". فالمهمة التاريخية مسألة "موضوعية" فوق الصراع الطبقي .. بل يمكن القول بأنها مقياسه الحاسم . وبالتالى فإن المعيار هنا هو السياسات التى تتخذها المؤسسات التى ستُعتبر معبرة عن سلطة البرجوازية ، مأخوذة بنتائجها أكثر منها مأخوذة من حيث هى تقييم للتأثير على

التوازنات السياسية ومواقع القوة .. أى من حيث تلبيتها للمهام التاريخية ، لا من حيث تأثيرها على توازنات القوى في الصراع الطبقي . وينطبق نفس الأمر على تحليل أوضاع الطبقة العاملة .. فعلى سبيل المثال اعتبرت حدتو مسألة إقامة اتحاد عام للعمال ومشاركة العمال في الأرباح ... الخ .. بمثابة مكاسب عمالية ، وغفلت تماما عن جانبها الأهم ، وهو إخضاع الطبقة لنظام بوليسى صارم ومصادرة نشاطها النقابي .. دعك من النشاط السياسى الذى صودر على مستوى المجتمع بأكمله . وكان المنطق الواضح هنا هو منطق "المكاسب" "الموضوعية" بالمعنى الاقتصادوى .. الذى لا يعطى أولوية لرؤية مَن يفعل ماذا .. ولكن لما اعتُبر منذ البداية مكسبا وهدفا . والحال أن هذه المقولة تعنى فى التحليل الأخير تغليب السياسات اليومية والتكتيكات فى تقييم الموقف على الأهداف الاستراتيجية البعيدة المدى ، كالقدرة على الحركة والمناورة من خلال التمتع بحرية الحركة والاستقلال الفكرى والتنظيمى .

أما الملمح الثالث للفقه السياسى الماركسى آنذاك فهو تغليب قياس السياسات الخارجية على الداخلية .. وهو ما يتفق مع معيار الوطنية الحاكم للأيديولوجيا ومنطق المهمة التاريخية الذى رأيناه حالا . إذ تعد هذه السياسات الموضع الذى يتجلى فيه هذا المعيار بأوضح صورة .. سواء تكلمنا عن معاداة الاستعمار أو التحالف مع المعسكر الشرقي . ويتمثل هذا الملمح فى التغاضى عن مسألة لا ديمقراطية النظام أمام مواقف باندونج وصفقة الأسلحة التشيكية وليس حتى أمام قوانين "يوليو الاشتراكية" . ولم يحد عن هذا الموقف أحد حتى طليعة العمال التى كانت الأقرب إلى الاهتمام بالتوازنات السياسية والأبعد عن التحليل "الموضوعى" المذكور سابقا والأكثر تمسكا بمطلب الديمقراطية . وكانت الحركة الماركسية ككل قادرة على القبول بأى حد من الإصلاحات الاجتماعية مهما كان طالما ظل النظام وطنيا فى عيونها .. بل ويمكن القول بأن التأميمات التى أجرتها الناصرية كانت مذهلة للحركة ، بل وتتجاوز أقصى طموحاتها .. بحيث أنه لو

كان أحدا قد نادى بها قبلها لتم وصمه بـ"الانحراف اليسارى" الذى يصل إلى حد البلاهة .. وليس فقط "تجاهل طبيعة المكونات لحركة الفعل السياسي والاجتماعي" بتعبير رفعت السعيد وهو ينقد الواقفين على يسار حدتو .

غير أن النتيجة الأهم التى ترتبت على مجموع هذه الخصـائص النظرية ، فى إطار الأيديولوجيا الوطنية ، أن الناصرية وقفت أمام الحركة الماركسية كأبى الهول .. ففشلت كل الحيل فـى سؤالها عـن كنهها .. وكـانت مجمـل سياسـات النظـام تنقض على رأس المناضلين كقدر غير مفهوم .. سواء كان قـدرا تعيسـا كاعتقـالهم وتعذيبهم أو قدرا سعيدا كالتأميمـات والميثـاق . ففقـدت الحركـة عنصـر المبـادرة والقدرة علـى التوقـع . فقـد سـاهمت جميـع هـذه الخصـائص فـى إخفـاء السؤال السياسي الرئيسي .. وهو آليات عمل هذا النظام – الـذى لم يكُـف عـن إدهـاش المنظمات الماركسية بقراراته – والقوى التى تحرك سياسـاته .. كمقدمـة لتحديـد استراتيجية سياسية مستقلة للمنظمات الماركسية. وفى البدايـة كـانت التحليـلات التقليدية – وحتى البراجماتيـة الفـاقدة للمعنـى مثـل "الطبيعـة المزدوجـة" – قـادرة بشكل أو بآخر على إعادة تفسير الحـدث بعد وقوعـه . غير أن توالى المفاجـآت أفقد الحركة بالضرورة الثقة بالنفس مع ظهور العجز المتكرر عن الفهم والتوقـع . ويمكن القول بأن هذا الموقف من الناصرية ما زال ساريا حتـى الآن لـدى الأغلبيـة على الأقل .

وبالطبع ليس من الممكن إغفال صعوبة تقييم الانقلابات العسكرية "التقدمية" التى اجتاحت العالم الثالث آنذاك .. إذ كانت ظاهرة جديدة من نوعها .. ولم تكن الحركـة الماركسـية المصريـة هـى التـى قدمـت أغـرب التفسـيرات لهـا .. بـل لعـل المسـاهمة "النظريـة" الأقـوى التـى رسـخت المواقـف السياسـية التابعـة للحركـة الماركسية من النظام قد أتت من "علمـاء" – وقـل "فقهـاء" – الاتحـاد السـوفيتى الذين أنشأوا نظرية "التطـور اللارأسمـالى" لتبرير التحـالف الضـرورى مـن جـانب الاتحاد السوفيتى مع هذا النظام وما يشبهه . غير أن هذا لا يمنـع مـن ملاحظـة أن

هذه النظرية كانت أفضل بكثير من فكرة "المجموعة الاشتراكية في السلطة" لأسباب بروتوكولية .. فقد كانت أكثر امتلاء بالمصطلحات الماركسية المعروفة .. وبالتالي تحوز قسطا أكبر من المشروعية الفقهية .

إلا أن قبول هذه الفكرة وغيرها من قبل الماركسيين المصريين إنما كان ينبع بالضبط من ولاءاتهم الوطنية المترتبة على أيديولوجيتهم السائدة لديهم . وبعد انتهاء الحقبة الناصرية أصبحت الماركسية المصرية أميل إلى تبني نظرية أعقد وأشمل لتبرير خيارها الوطني .. هي نظرية التبعية ، التي تعد النظرية الأكثر أصالة في التعبير عن صعود هذا النوع من الأنظمة في ظل صراع المعسكرين . وليس من الغريب أن أصبح معظم اليسار الماركسي في مصر الآن يقول بها ، بل ويحمل لواء الوطنية بمفهوم متشدد وشامل .. وأنه كان المبادر باختراع مبدأ "الدفاع عن الثقافة القومية" ومُنظّر الخصوصية . إلا أن تفسير هذا الموقف الوطني الراسخ من قبل جماعة تحرص دائما على القول بتمثيلها للطبقة العاملة يحتاج إلى الانتقال إلى نقطة أخرى : التكوين .

ثالثا : التكـوين

تطرح هذه الورقة تصورا مبدئيا يقول أن المنظمات الماركسية المصرية في ظل الناصرية كانت تمثل قطاعات من الإنتليجنسيا المصرية ، لا الطبقة العاملة . ولا محل هنا – نؤكد ثانية – لفكرة الخيانة .. فالمسألة هي إيجاد تفسير أكفأ لمنطلقات وتوجهات وحركة وبنية هذه المنظمات في إطار الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأتها ونموها . والواقع أنه كثيرا ما أخذت المنظمات الماركسية المصرية على بعضها البعض أنها منظمات برجوازية صغيرة ، غير أن هذه الفكرة التي تأتي في معرض الجدل السياسي/ الفقهي لم تجر أبدا دراستها بجدية ، وأقصى ما يقال في هذا الصدد أنها مرض أصاب حركة هي في أساسها شيوعية عمالية . وإذا كانت فكرة المرض مناسبة لإدارة صراع سياسي حول مقولات نظرية مشتركة تحل

للنزاع وتبادل الاتهامات فإنها مضللة تماما إذا كان هدفنا تفسير واقع الحركة السياسية الماركسية .. ذلك الواقع الذى يقول أن قطاعا كبيرا من الإنتليجنسيا المصرية قد تبنى بالفعل الماركسية وناضل داخل هذه المنظمات وشكل غالبية كوادرها.

وأول ما يستلفت الانتباه أن صعود منظمات "الحركة الثانية" قد أتى ضمن سياق تاريخى شهد فجأة صعود منظمات عديدة تنتمى إلى الإنتليجنسيا المصرية وتعادى الأحزاب البرلمانية التقليدية بشكل أو بآخر : مصر الفتاة ، الإخوان المسلمين ، الحزب الوطنى الجديد (بعد سقوط الحزب الوطنى القديم فى قبضة كبار الملاك) . وقد ظهرت إرهاصات تمرد الإنتليجنسيا المصرية على تحالفها السابق مع كبار الملاك تحت ظل الوطنية فى مظاهرات ١٩٣٥ التى أجبرت الأحزاب البرلمانية على الائتلاف تحت قيادة النحاس ، مما أسفر فى النهاية عن توقيع معاهدة ١٩٣٦ . ثم أتت انشقاقات الوفد وأهمها الانشقاق السعدى لتزيد من إضعاف قبضة مجمل أحزاب النظام البرلمانية على الجماهير الطلابية والإنتليجنسوية عموما . ومع تفاقم أزمة الإنتليجنسيا الاجتماعية والاقتصادية فى الأربعينات وتزايد معدلات البطالة التى تعانى منها ازداد اقترابها من هذه المنظمات المختلفة . ولكن لما كانت الإنتليجنسيا عموما لا تتمتع بثقل طبقى قوى فإن هذه المنظمات لم تفلح فى ترجمة شعبيتها المتزايدة إلى تواجد قوى فى البرلمان .. المؤسسة السياسية الشرعية الوحيدة التى يمكن نظريا أن تقدم لهم شيئا .. بأن تترجم أفكارهم عن "العدالة الاجتماعية" ومسئولية الحكومة عمن لا يملكون – التى لعبت المنظمات الماركسية دورا تاريخيا فى التمهيد لها – إلى سياسات واقعية ملموسة .

وتكمن اهمية هذا التحول التاريخى فى أن الإنتليجنسيا أصبحت أميل إلى طرح أفقها الأيديولوجى النهائى ، أو مجتمعها المثالى ، مع تزايد سخطها وانفصالها عن البرجوازية الحاكمة . ويقوم هذا الأفق بالضرورة على تحكم الدولة المطلق –

أى توليها مباشـرة إدارة كافـة الشئون الاقتصاديـة والاجتماعيـة .. غـير أن الإنتليجنسيا لا تتبنى فعليا هذه الفكرة النموذجية إلا فى ذروة أزمتها الخاصة (*) . فبعد اليأس من النظام سوف ترى هذه الإنتليجنسيا فى تحكم الدولة ركيزة ضرورية للتغلب على أزمتها باعتبار أنها هى المختصة بحكم مؤهلاتها بشئون إدارة جهاز الدولة الحديثة ، وسترى فى هذا التحكم الأداة المثلى لتحقيق أحلامها المثالية - أيا كانت - عن المجتمع : الوسائل الإدارية .

ولا شك أن صياغة المسألة على هذا الوجه المتطرف لم تحدث صراحة أبـدا .. وإذا كان ثمة تناول فكرى أقرب ما يكون منها فهو تناول سـلامة موسى - تلك الشخصية الطرفية سياسيا التى وقفت خارج جميع التيارات الرئيسية - فى نظريتـه شبه الاشـتراكية شـبه الفاشية عن "السـوبرمان" ، القائمـة علـى تقديـس العقـل وسلطته اللامتناهية .. وبالتالى سلطة الإنتليجنسيا حاملة العقل والتى يُفترض أن تكون منزهة عن كل غرض . كان لا بد لهذا التناول الصريح أن يكـون علـى يـد شخصية طرفيـة سياسيا .. فالإنتليجنسيا ليسـت لها القـدرة علـى إقامـة نظامهـا الطوبوى هذا .. وليس مشروعها مأخوذا فى نقائه بقادر على اجتـذاب أيـة طبقـة اجتماعية مهمة . كما أنها بحكم فكرتها عن تجردها ، النابعة من علاقتهـا المباشـرة بجهاز الدولة ، لا تستطيع أن تعى مطالبها إلا فى إطار أيديولوجيا مجردة تناسبها .. أى فى إطار نظرية عن التمثيل تجعل منها ممثلا لشىء أكبر منها .. كالطبقة العاملـة أو الإسلام أو الوطن .

وفى إطـار سيادة الأيديولوجيا الوطنيـة - مـيراث ثـورة ١٩١٩ - ركّبـت الإنتليجنسيا المصرية المتمردة طبعاتها الخاصة المختلفـة - ومنهـا الماركسية - مـن الأيديولوجيا الوطنية .. فصورت هدفها ، وهو الدولة كليـة الجبروت ، علـى أنـه

(*) حول مسألة علاقة الإنتليجنسيا بالدولة الحديثة والأيديولوجيات المختلفـة التى تتبناها فـى الظروف المختلفة وظروف ظهـور طبعة إنتليجنسـوية مـن أيديولوجيـة الهويـة الوطنيـة فـى = مصر ، راجع مقال : "الوداع الأخير للحرس القديم" .

الأداة المثلى لنصرة القضية الوطنية .. وهو ما لا يتحقق إلا بتصفية الدولة من "الخونة" وإقامة حلف وطني شامل يهدر بصوت واحد وتتلاشي فيه الاختلافات .

والحال أنه من المعروف جيدا أن الإنتليجنسيا المصرية لم تحتل فقط قيادة المنظمات الماركسية المختلفة ، ولكنها شكلت أغلبية كوادرها . وبينما تحقق شعار "التمصير" الذى كان يعني أن تحل الإنتليجنسيا المصرية موقع القيادة بدلا من الإنتليجنسيا الأجنبية والمتمصرة ، فإن شعار التعميل بمختلف أشكاله فشل فشلا ذريعا ما زال مستمرا حتى الآن . والحال أن شعار التمصير كان معبرا تماما عن اندفاع الحركة الماركسية الثانية بعيدا عن فلول الحركة الأولى المحطمة والاتجاه نحو تبني "التحرر الوطني" قاعدة أيديولوجية أساسية .. وموجها رئيسيا لماركسيتها .. أما التعميل فكان يتوقف على ظروف كثيرة أخرى .

وترى هذه الورقة أن مقولة "البرجوازية الصغيرة" غير دقيقة في وصف تكوين هذه المنظمات .. فالمعنى الدقيق للمصطلح يشير إلى أصحاب الأعمال الصغيرة كصغار التجار والزراع وأصحاب الورش .. ولم يكن هؤلاء بالقطع هم جمهور المنظمات الماركسية . وقد جرت كتابات ماركسية عديدة على إدماج الموظفين وأصحاب المهن الحرة في فئة البرجوازية الصغيرة .. عادة مع اعتبارها قسم حديث منها . غير أن هذا التصنيف يعتمد على تشابهات هامشية تتعلق بالوضع الاجتماعي الوسطي بين البرجوازية والبروليتاريا .. في حين أن الفروق الجوهرية من حيث الوضع في عملية الإنتاج الاجتماعي – ولا داعي للخوض فيها هنا – أكثر أهمية بكثير وتجعل من الأجدى تحليليا أن تُفرد هذه الفئة – الإنتليجنسيا – وحدها .. خارج مفهوم البرجوازية الصغيرة .

أيا كان الأمر فإن هذه الورقة ترى أن فرضيتها القائلة بأن المنظمات الماركسية المصرية تمثل فئة من الإنتليجنسيا المصرية منتج تحليليا أكثر بما لا يقاس من الفكرة القائلة بأنها منظمات فاشلة للطبقة العاملة المصرية . فهذه الفرضية تتسق مع الأيديولوجيا الوطنية المجردة التي تبنتها وأعادت تدويرها لدى الكوادر

العمالية التي نجحت في تجنيدها ، ومع موقفها العملي من الحقوق السياسية للطبقة العاملة الذي كان تابعا لموقفها من قضية وطنية النظام ، حتى إذا صرفنا النظر عن تطرفات حدثت في هذا الصدد . كذلك تتسق هذه الفرضية مع الملمح التمثيلي للفقه الماركسي المصري الذي ناقشناه سابقا ، والذي يُعتبر كما سبق القول جانبا جوهريا من أيديولوجيات الإنتليجنسيا . كما أن الموقف السائد الذي يطرح الديمقراطية بشكل نخبوي ضمن إطار أيديولوجيا وطنية مقدسة ، باعتبار أن الوطنية كانت الشعار المعتمد لما اصطُلح عليه بالمهام التاريخية ، يتفق تماما مع الأحلام الصوفية للإنتليجنسيا المتمردة الشابة .

وإذا كانت المنظمات الماركسية قد قبلت بمصادرة نشاطها ، فإن ذلك كان في إطار تحقيق النظام لحلم الإنتليجنسيا الكبير بإقامة الدولة القوية الموحدة التي كانت تزداد تغلغلا في أحشاء المجتمع ويتعاظم دور جهازها الإداري على جميع المستويات .. بما في ذلك المستوى الأيديولوجي العزيز على قلب الإنتليجنسيا بحكم كونه تخصص صفوتها الدقيق . ولما كانت دعاية النظام الموجهة — ويحسن تسميتها صراحة بغسيل المخ الجماعي (مع الاعتذار الشديد لجميع أحباء الناصرية) — تقول كلاما لا غبار عليه ككل من وجهة نظر الإنتليجنسيا الماركسية المصرية .. بل لعله كان في جزء منه كلامها هي بالذات .. يكون لا جناح عليها إذا لاذت بأحضان "الأخ الأكبر" وخضعت لشروطه في الغناء الوطني والثوري — كما قالت أروى صالح . صحيح أنه كان من الأفضل كثيرا للإنتليجنسيا المصرية الماركسية أن تُمنح حق الغناء كما تشاء .. وحاولت مرارا إقناع النظام بأن ذلك لن يضره في شيء .. إلا أنه إزاء الشروط الناصرية القاسية المصحوبة بالقمع المكثف لم تكن الخيارات كثيرة .. ولم يكن من الممكن أن تقاوم الإنتليجنسيا الماركسية إغراء جهاز الدولة كلي الجبروت الذي كان جزءا من أعز أحلامها أكثر مما فعلت .

ولعله لا يخلو من دلالة هنا أن مكتب الكتاب والفنانين برئاسة كمال عبد

الحليم كان رائد خط تأييد النظام على طول الخط [٥٤] .. فهذه الكوادر التي تمثل صفوة الإنتليجنسيا - انطلاقا من فكرة الإنتليجنسيا عن نفسها باعتبارها مبدعة خلاقة - والتي حافظ النظام الفتوى المميز لحدتو على أيديها وأفكارها نظيفة من أي احتكاك بالطبقة التي يحبونها ويناضلون من أجلها بشكل رومانسي .. هذه الكوادر لم تجد في داخلها أي مبرر من أي نوع للاستمرار في مواجهة النظام . فدورها في "تمثيل الوطن" في وجهه "التقدمي" لن يتأثر .. بل لعل إمكانيات النظام الدعائية - الثقافية ستسمح لهم .. ليس فقط بحياة مريحة .. بل أيضا بتأثير أوسع وأكبر على الجماهير من خلال المطبوعات المدعومة والإذاعة والتليفزيون .. حيث سيكون بمستطاعهم أن "ينوروا" الجماهير على أوسع نطاق ، بل وأن يفرضوا عليها التنوير فرضا !! ويسهموا بذلك في بناء "الاشتراكية الصامتة" التي لا يُسمع فيها صوت فوق صوت النظام والمظاهرات المؤيدة وقد تشققت فيها الحناجر من الهتاف للزعيم المفوض في كل شيء . ولكن حتى ذلك لم يهنأوا به .. فسرعان ما وجدوا - بعد فوات الأوان - أن دورهم لا يتعدى أن يكونوا أحد الأجنحة الأيديولوجية للنظام .. جنبا إلى جنب مع الإسلاميين والليبراليين و"الرجعيين" المتحالفين مع النظام في أجهزة أيديولوجية مختلفة .. ودخل الجميع في تنافس مرير على منح الشرعية للنظام .. كلٌ من وجهة نظره .. وفوقهم جميعا أجهزة "الأمن الثقافي" والعناصر الموثوق بها ، التي لا تُعرف لها أيديولوجية سوى عبادة الزعيم بكل الطرق . ولم يكن ثمة مهرب سوى إعادة ترديد فكرة الصراع مع الجناح الرجعي داخل السلطة ... أما الديمقراطية فقد انتهت الحاجة إليها ما دام النظام يسهر على تطبيق "النظام الاشتراكي" .

❖

غير أن طرح المسألة على هذا النحو طرح مبسط للغاية .. ومع أن المادة

---

(٥٤) السعيد ، تاريخ الحركة الشيوعية ، ص ١٢٤ .

المتوفرة لا تسمح بتحليل أعقد وأشمل .. ومع أن غاية هـذه الورقـة طـرح فرضيـة أكثر من التوصل إلى استنتاجات نهائية متكاملة .. فلا بد مـن أن نلاحـظ هنـا أنـه وإن كـانت الإنتليجنسـيا المصريـة عمومـا تمثيلـة وسلطوية حـين تتمرد وتطـرح أيديولوجيتها الخاصـة .. فـلا شـك أن الحركـة الماركسـية الثانيـة قـد تميزت بميـل ديمقراطي قوى بالمقارنة بمنظمات مثل الحزب الوطني الجديد والإخوان المسـلمين . وأهم ما تمثل فيه هذا الميل تراثها النضالى الـذى أرسى تقـاليد كفاحيـة فـى حشـد الجماهير وحثها على التمرد وعلاجها من عقـدة الخـوف مـن السـلطة وتشـجيعها على الدفاع عن حقوقها وتدريبها على أساليبه .. وهو ما يحتاج وحـده إلى دراسـة خاصة .

لقـد قيـل الكثـير عـن غيـاب الديمقراطيـة الداخليـة عـن أغلـب التنظيمـات الماركسية المصرية – والأجنبية – وعن الأسلوب التآمرى فـى إدارة صراعاتهـا .. والتى حكى طرفا منها رفعت السعيد .. ولكـن فـى كـل الأحـوال لم يكـن نشـاط المنظمات الماركسية الجماهيرى تخبويا على نمط الإخوان المسلمين .. بـل اشـتهرت الكوادر الماركسية بصداميتها وتجنبها للاتفاقات الفوقيـة .. وضربهـا للأمثلـة علـى عدم خشية السلطة والاستهانة بها .. بشكل ربما بدا أحيانا مبالغا فيـه وغـير مـبرر كفاية أمام الجماهير ذاتها .

إن تفسير انحدار الحركة الماركسية إلى ذيـل للناصريـة واسـتغنائها عـن تراثهـا الديمقراطي يحتاج بالإضافة إلى ما قيل من قبـل عـن أيديولوجيـة الحركـة ونظريتهـا وبنيتها أخذ علاقتها بالناصرية بعين الاعتبار . فهـذا الـتراث النضـالى بـالذات هـو الذى جعل الحركة مصدر خطر محتمل بشكل دائم على النظام ، حتى وهي تؤيده. فالنظام وهو يحشد الجماهير بالوسائل الإعلامية/ الإدارية – هذا التعبير جائز تمامـا – كان لا بد وأن يعتـبر أى نشـاط مسـتقل مـن أيـة منظمـة ماركسـية مهمـا بلـغ تأييدها له بمثابة إقامة جهاز مواز يمكن أن ينقلب عليه يوما ما . خصوصا أن تقاليد الكفاح الجماهيرى التى اشتهرت بها هذه المنظمـات لم تكـن مرغوبـة أصـلا – إذا

أردنا تعبيرا مخففا – في ظل الناصرية . لقد كان قانون الصمت التـام هـو الشـرط الأول لاستمرار النظام برغم كل ادعاءاته التمثيلية العريضة .

كان الخلاف بين الحركة والنظام حول الموقـف مـن حكـم قاسـم فـي العـراق نهاية بروفة التعاون مع المنظمات الماركسية المؤيدة ، متمثلا فى السماح لهـا بقـدر محدود ومحكوم من الحركة من داخل أجهـزة النظـام فحسـب [٥٥] .. فقـد أوضـح ذلك الخلاف أن استئناس المناضلين صعب وغير مأمون تماما . بعدها أصبح هاجس النظام هو بالضبط كسر هذه الروح الكفاحية التى لم تتعلم ما يكفى مـن "الأدب" حين تتعامل مع السلطة "العليا" .. فكـان التعذيـب .. وكـان أن أصبحـت مخاطبـة "الزعيم" كما يخاطب الناس بعضهم ، ولو بشكل ودى منطلق أصلا مـن التـأييد ، مبررا كافيا للقتل .. ولسبب كهذا مات ذلك المناضل الماركسى الكبير وهـو "فـى عرض" "الزعيم" وتحت رحمة كلابه . وماذا يهـم وقـد تُـرك عشـرات الآلاف من الجنود بعد ذلك بسنوات قليلة يجرون في الصحراء نحو القناة بلا معـين .. غير أن كل ما أمكن فهمه من هذه الكارثـة – للأسـف – هـو أن "الوطـن" والزعيـم قـد هُزما .. وماذا عن هؤلاء الذين سيقوا للمذابح ؟ من حق المرء أن يصرخ غضبا .. وكفى عبادة للأصنام والانحناء لها .

على أية حال .. كان على النظام – هذا النظام بـالذات – أن يحطـم التقـاليد الكفاحية للماركسيين بإذلالهم في السجون .. ولا يمكن للمرء أن يتهمه بالتقصـير في ذلك . غير أن الشرط النهائى للتعاون الذى كان يكفل الاطمئنان التام للنظـام كان إنهاء كل وجود لحركة مستقلة .. وهو ما عُرف بـ "الحل" .. ليضمـن نهائيـا عدم مواجهة مثل هذه الروح الكفاحية مرة أخرى . ونجح النظام فى دفع الحركـة نحو حسم ترددهـا بين تراثها الكفـاحى وأيديولوجيتهـا الوطنيـة التمثيليـة لصـالح الأخـيرة . فقـد وجـدت الحركـة نفسـها محرومـة عمليـا من كـل إمكانيـة للعمـل

---

(٥٥) نفسه ، ص ص ٩٦ – ٩٨ . حيث يؤكد أن التحرك المستقل من جانب الماركسيين كـان محظورا ويقابل بالقمع حتى فى فترة "شهر العسل" هذه .

الجماهيرى ، بل وملقاة في المعتقلات بكوادرها ومتعاطفيها على حد سواء .. فماتت هذه التقاليد الكفاحية أو نامت عمليا ، وانتهت علاقة الحركة بالظهير العمالى الذى اتسع الوقت للنظام لامتصاصه داخل أجهزته العمالية البوليسية .. ليتغلب في النهاية صوت "مكاتب الكتاب والفنانين" – إن جاز التعبير – فى المنظمات المختلفة [56] .. أى "صوت الوطن" الذى ما زال يدوى فى أروقة اليسار . لقد كانت هذه "المكاتب" بالتحديد هى ما يريده النظام من الحركة .. فحرص على توظيف الإنتليجنسيا الماركسية فى أجهزته لتواصل التغنى بأيديولوجيتها الوطنية المطعمة بـ"الاشتراكية العلمية" التى أقرها النظام . أما الكوادر العمالية والجماهيرية فشتتها وأبعدها عن جميع مواقع التأثير الممكنة . لقد اختار النظام الأيديولوجيا الماركسية الوطنية حليفا له .. أما التراث النضالى الجماهيرى الذى يعلّم عدم تقديس السلطة فقد رفضه بإصرار .. وكان قرارا الحل بمثابة قرارين بالانصياع لهذا التفضيل . وكان السكوت على تشتيت العمال المناضلين .. الرفاق .. قرارا آخر اتخذته الإنتليجنسيا الماركسية يوميا وهى "تكافح ضد الرجعية" داخل أجهزة النظام .

ولعله من المهم أيضا أن نشير إلى أن عدم ظهور أى بديل للطبعة الوطنية من الماركسية له ثقل جماهيرى على كثرة المشاحنات بين المنظمات الماركسية وانشقاقاتها إنما يدل بشكل أو بآخر على غياب إمكانية فعلية آنذاك لقيام حركة مستقلة للطبقة العاملة المصرية .. وهو أمر يحتاج إلى دراسة أخرى .

---

(٥٦) يشير رفعت السعيد إلى رسالة أُرسلت من أحد المناضلين إلى محمد شطا (حدتو) ، يشير فيها إلى انقسام الماركسيين إلى بعض منهم مستفيد يعيش فى ظل النظام عيشة ميسورة ويثق فيهم النظام ويمنحهم مناصب وآخرين من الفقراء يثق فيهم الشعب وتطاردهم أجهزة السلطة : نفسه ، ص ص ١١٩ – ١٢٠ . ويعنى ما حاول جزء من هذه الورقة أن يوصل هذه الرؤية التى تنم عن قدرة على رؤية أمور الماركسيين بحساسية عملية بعيدا عن أيديولوجيا التمثيل .

❖

بقي أن أشير إلى حقيقة تُنسى عادة .. وهو أنه لا توجد كتابة بريئة .. وليست الكتابة التي مارستها الآن أقل إغراضا من غيرها . لا تنطلق هذه الورقة من افتراض إمكانية حركة مستقلة للطبقة العاملة الآن ، ولا تنفيها .. ولكنها تفترض أن الأيديولوجيا الوطنية الماركسية قد انتهى دورها بالفعل .. منذ زمن .. ليس بالنسبة للطبقة العاملة .. ولكن بالنسبة للفئة التي حملتها بالفعل : الإنتليجنسيا المصرية المدينية .. وبالذات قطاعاتها الأكثر طموحا ومقدرة .

لقد كان من آثار استسلام المنظمات الماركسية للنظام - ولأسباب أخرى أيضا - أن انتقلت راية كفاح الإنتليجنسيا الساخطة إلى أيديولوجية الإسلام السياسي في صورته التكفيرية .. وضد مجمل الفكرة الوطنية . وفي أقصى تعبيرات هذه الفكرة تطرفا سوف يقول شكري مصطفى أنه لا يجد فارقا جوهريا بين أن تقتحم المباحث بيته وأن يقتحمه جنود إسرائيل .. نازعا بذلك فكرة المشروعية الوطنية ذاتها من جذورها .. وما كان بمقدور الإنتليجنسيا الماركسية أن تنجح وهي تطرح على الإنتليجنسيا المتمردة في مواجهة هذا الموقف قصة صبرها الجميل وتأييدها المتواصل للناصرية في ظل التعذيب .

ومع اقتراب هذه المرحلة بدورها من نهايتها يبزغ في الأفق احتمال .. مجرد احتمال .. أن تتبنى الإنتليجنسيا خيارا آخر لحركتها .. يستفيد من التراث النضالي التحرري للحركة الماركسية المصرية - الثانية أساسا - ويخلق بديلا سياسيا متحررا من أفكار الوصاية والتمثيل والأيديولوجيا الوطنية برمتها - بما في ذلك طبعتها الأخيرة المسماة الخصوصية والثقافة القومية والتي ترن في أذني رنة الخراب - لصالح أفق أوسع لحركات جماهيرية أكثر وعيا وأقل دوجمائية وأكثر شعورا بعالمية عالمنا المعاصر .. وأكثر ديمقراطية واحتراما لأرواح الناس الذين يُجَرُّون بلا حياء للموت دفاعا عن شعارات مجردة ..

ولا داعي أيضا للبكاء على لبن الناصرية المسكوب .. خصوصا أنه كان

مغشوشا ... فالمصالح العمالية ليست هي الدفاع عن "المكتسبات الاشتراكية" والقطاع العام ، ولكنها حق التنظيم النقابي والسياسي المستقل للطبقة العاملة . والثقافة "القومية" لا تتهددها "القيم الأمريكية" ولا التطبيع ، ولكن يتهددها الافتقار إلى الاقتناع بحق مقاومة السلطات الاستبدادية والاحتجاج عليها بكافة الطرق . و"الشباب" لا يعاني من انهيار في القيم العامة بمعايير الأيديولوجيا الوطنية ، ولكن من تكاكؤ حملة القيم على رأسه من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار .. كلهم يريد أن يفرض وصايته .. سواء باسم الوطن أو الدين أو العدالة أو ما شاءت الإنتليجنسيا الاستبدادية أن تخترع ... وقد آن لعقلية الوصاية الاستبدادية هذه أن تُدفن غير مأسوف عليها .. آن لهذه الماكينة الثقافية الجهنمية أن تُوقف .. مرة وإلى الأبد .

كلا .. ليس العالم فقيرا إلى هذا الحد .. حد إجبارنا على الاختيار بين الأيديولوجية الوطنية وأيديولوجية الإسلام السياسي الشبيهة بها .. أو غيرها من أيديولوجيات الهوية الاستعبادية ، فهناك إمكانية .. مجرد إمكانية .. لاستعادة القيم النضالية التحررية للحركة الماركسية : القيم التي تعنى بتدريب الناس على المقاومة .. التي تنزل إلى واقعهم البسيط .. وتخلّصهم من أيديولوجيات الهوية الاستبدادية التي – بدعوى رفعهم إلى مستوى قيم عظمى سرمدية – تستعبدهم ثم تنتهي بحامليها أنفسهم إلى أقصى درجات الاستعباد .. وكفى بالناصرية شهيدا ....



تعقيب منهجي وسياسي

برغم أن هذه المقالات لا تشكل في مجموعها عرضا منهجيا متسقا للموقف الذى تدافع عنه ، فإنها فيما آمل تكفي لتحدى العديد من مسلمات ثقافة الهوية .. تلك "البؤرة الصراعية" المهيمنة الآن على أفق المجال الثقافي المعاصر في مصر ، والتى تشكل بالتالى محورا ونقطة انطلاق في الصراع حول مختلف القضايا ، بدءا من "مستقبل السلام" في المنطقة وانتهاء بأحداث ثقافية بحتة مثل نشر رواية "الصقار" . وإذا كان صحيحا أن "بومة مينرفا لا تحلق إلا عند الغسق" فإن ثمة شواهد عديدة على دخول ثقافة الهوية مرحلة احتضار طويلة .. لعل من أهمها انتقال هذه الثقافة من "سوق المعنى" – أى الصراع حول الأفكار – إلى سوق الورق المطبوع – إن جاز التعبير – أى البيع عن طريق الإثارة القائمة على الدق المتواصل على طبلة الهوية في كل كبيرة وصغيرة ، وبأعلى صوت ممكن .. مثلما شوهد في "الدستور" قبل إغلاقها هي والعديد من الدوريات المشابهة ، ويُشاهد الآن في دوريات أخرى مثل الشعب وروز اليوسف .

غير أن ما يعنينى هنا في هذه الخاتمة التعقيبية ليس استكمال تفسير هذه الظاهرة ولا مواصلة نقدها ، وإنما استكشاف الأبعاد المنهجية والسياسية لهذا التفسير وذلك النقد .

وأقصد بالأبعاد المنهجية تحديد الأسس المنهجية التى استندت إليها هذه المقالات ضمنا ، وما تثيره هذه الأسس بشأن الموقف من قضية الحقيقة ، بينما أقصد بالأبعاد السياسية تحديد أكثر وضوحا للموقف من قضايا القيمة السياسية التى يمكن أن تترتب على هذه الأطروحة . وذلك بهدفين أساسيين : أولهما استباق إمكانيات سوء الفهم بقدر ما أستطيع أن أتوقعها ، والثانى إلقاء مزيد من

الضوء على الإشكاليات التى يثيرها هـذا الطرح ، وهي : أنـه لا يوجد نقاش ممكن بغير افتراض وجود الحقيقة - بألف لام التعريف - ولا يوجد هدف سياسي بغير قيمة تعتبر مطلقة . وسوف أبدأ بمناقشة المشكلة المنهجية نظرا لدورها التأسيسي من منظور الصراع الفكرى ، الذى هو المجال الـذى يُسهم فيه هذا الكتاب .

مشكلة الحقيقة

سعت هذه المقالات كما اتضح للقارئ إلى التشكيك فى بداهة سؤال الهوية بالدخول فى محاولة لتفسير سيادة هذا السؤال فى لحظة تاريخية معينة ، من حيث السياق التاريخى وتفاعل القوى الاجتماعية الذى ولّدها . وقد انطوى هذا الموقف على ما قد يبدو أنه إنكار لوجود الهوية .. لأن المقالات لم تنحز إلى أى من التصورات المطروحة عن حقيقة هوية الشعب ، سواء بالقول بوجود هوية واقعية أو هوية نموذجية يجب أن نسعى إليها ، كما أنها لم تقدم تصورا جديدا منافسا بشأن ما يسمى "هويتنا" . ومن هذه الزاوية سوف يبدو هذا الطرح "عدميا" ، أو أنه يتهرب من السؤال الأساسى والحتمى فى ظل سيادة ثقافة الهوية : ما هى هويتنا ؟ بينما قد يرى البعض أن هذا الطرح يرفض فكرة الهوية ذاتها ضمنا بغير أن يقول ذلك صراحة . ولكنى آمل أن يدرك القارئ أن هذا الانطباع غير صحيح لأننى حاولت فى بعض المقالات أن أوضح أن هوية الفرد والجماعة شيء متغير باستمرار ، ومتعدد الجوانب أيضا فى اللحظة الواحدة ، وأن أيديولوجيات الهوية - كما أشار أحد المقالات - عبارة عن تثبيت لأحد هذه الجوانب وتحويله إلى قوة قاهرة لأية خصوصيات أخرى .. منافسة أو فرعية . وبالتالى تكون أيديولوجيات الهوية قوى سياسية/ أيديولوجية لا تكشف عن هوية بقدر ما أنها تصنعها ، أو بالأدق تساهم فى صنعها ، ثم تترجمها إلى مقولات سياسية وتحولها إلى بؤرة نشطة تجذب وتستبعد وتقمع وتحدد أطرا معينة للحركة ومجالا أيديولوجيا معينا .

غير أن هذه الإجابة بلورها تنطوى على إشكالية رئيسية .. هى أنها تتكلم عن أيديولوجيات الهوية وآلياتها ، دون أن تتكلم عن الهوية ذاتها ، بما قد يعنى أنها "تتهمها" بأنها "وهم" – إن جاز التعبير – أو كذبة مُغرضة تهدف للقمع . وسوف أؤجل مناقشة مسألة القمع إلى الجزء السياسى من هذا التعقيب .. أما ما يعنينا هنا فهو أن المسألة تبدو كما لو أن "الهوية" ذاتها تختفى كقضية على أساس أنها كاذبة ، وأن تكذيبها بالتالى مطروح من وجهة نظر أخرى تعتبر نفسها الحقيقة الجديدة التى تحل محل الهوية الكاذبة هذه .

غير أن هذا بالضبط هو ما يسعى هذا الطرح إلى تجنبه . فمن الناحية المنهجية حاولت هذه المقالات – مقتفية أثر ميشيل فوكو إلى حد ما ، ولكن ليس تماما – أن تقول أن أيديولوجيات الهوية ليست أكاذيب ، وإنما قوى ، انطلاقا من رفض الفكرة الشائعة التى تعتبر أن الفكر يختلف اختلافا جوهريا عن العنف والسلطة ، وأنه منفصل عنهما . وبالتالى فإن أيديولوجيات الهوية ليست أكاذيب إلا من منظور الحقيقة المطلقة ، أى من المنظور الذى تطرح به أيديولوجيات الهوية نفسها. ذلك أن أيديولوجيات الهوية تطرح نفسها بوصفها "ال"حقيقة ، أو بوصفها تعبيرا ودفاعا عن حقيقة ثابتة وقاطعة ، وبالتالى فإن ما طرحته المقالات يعنى بالنسبة لها محاولة لتقويضها من الجذور ، أى من ادعاء صحتها المطلقة (وهو هدف مقصود بالطبع) . ولكن من وجهة نظر هذه المقالات فإن سؤال "حقيقة الهوية" الذى تشترك كل أيديولوجيات الهوية فى الاعتراف بمشروعيته المطلقة هو فكرة وسلطة وآلية فى ذات الوقت ، أو بؤرة "وهمية" أو "قوة عظمى" أنتجها وغذاها هذا الصراع الضارى بين أيديولوجيات الهوية حول تسييد إجابة معينة على هذا السؤال المشترك فى مواجهة الآخرين . وبهذا المعنى ليس سؤال الهوية كاذبا ، برغم أنه سلطوى ، ولا تكون أيديولوجيات الهوية وهمية ، وإنما تكون ، على العكس ، "حقائق" .. وبالأدق وقائع .. ولكن بمعنى مختلف تماما : أفعال هيمنة وُلدت فى سياقات أفعال تاريخية معينة ، ولا تختفى إلا من خلال تفاعلات

معينة .. أى أفعال أخرى .

وعلى ذلك تأسست هذه المقالات من الناحية المنهجية ، ضمنا ، على نظرية عامة في الفعل عموما ، والفعل الأيديولوجي الفكرى خصوصا ، لتحل محل نظرية الحقيقة . ووفقا لهذه النظرية تكون الأيديولوجيات أفعالا ، وبالتالى فإنها تكون واقعية ، لا كاذبة ولا صادقة .. وعلى ذلك فإن كلمة "أيديولوجية" لا تعنى هنا ، على خلاف الاستخدام الشائع ، مجموعة الأكاذيب التى تخفى واقعا آخر .. تكشف عنه نظرية أخرى تدعى أنها هى التى تعبر عن الواقع ، وإنما تعنى الإشارة إلى نوع معين ، واقعى للغاية ، من الأفعال : الأفعال الأيديولوجية ، التى لا تقل واقعية عن غيرها من الأفعال الاجتماعية ، كالأفعال الاقتصادية مثلا .

وينطوى القول بأن الأيديولوجيات أفعال اجتماعية على التخلى عن فكرة "التعبير" ، أى القول بأن الفكر يعبِّر ؛ أو "يجب أن" يعبر ، عن شيء آخر يسمى الواقع أو حقيقة الواقع .. وأن معياره بالتالى هو التناظر : اتفاق الفكر مع الواقع . لأن الفكر كفعل اجتماعى هو جزء من الواقع الاجتماعى ، مثله مثل الأفعال الاقتصادية مثلا ، وبالتالى فإنه لا يقف "خارج" الواقع "ليعبِّر" عنه ، وإنما يمارس تأثيرا معينا . وهنا تجب الإشارة إلى أن هذا لا يعنى أن التصور القائل بأن الفكر يعبِّر عن الواقع هو محض خطأ ، لأن هذا التصور ، هو ذاته فعل أيديولوجي وآلية من آليات عمل الفكر ، وجزء من قوته كفعل . غير أن هذا لا يمنع من القول بأن اعتبار الفكر تعبيرا عن الواقع أمر لا ينتمى إلى ما يمكن أن يسمى "طبيعة الفكر" ، وإنما هو شكل الفعل الفكرى فى عصرنا هذا وحده . ففى هذا العصر يتسم الفكر باستمداد مشروعيته من القول بقيامه بهذا التعبير – على نحو صحيح فيما يدعى طبعا – عن شيء آخر خارجه يسمى الواقع . وفى كل الأحوال فإن التصور القائل بأن الفكر فعل نوعى يجعل من المستحيل أن تقوم علاقته بغيره من الأفعال على التناظر .. فالأفعال لا تعبر عن بعضها البعض وإنما بالأحرى تتفاعل وفقا لقواعد محددة تتحدد من منظورات مختلفة .. تماما مثلما نقول أن الشمس

تساعد على نمو الأشجار أو تعيقه ، لا أنها "تعبر" عنه .

وللوهلة الأولى قد يبدو أن هذا التصور يؤدى إلى عدمية فكرية محضة .. برغم كل هذا الكلام عن الفعل الفكرى والأيديولوجي .. لأنه إذا كانت الأفكار أفعالا كغيرها فسوف تفقد مصداقيتها التعبيرية التى اعتدنا عليها ، وتصبح كل الأفكار متساوية من حيث كونها أفعال بعدما كانت متمايزة من حيث كونها صحيحة أو خاطئة ، جزئيا أو كليا . كما يمكن القول أيضا بأن هذا الطرح يؤدى إلى القول بأن الأفكار السائدة هى الأفكار الصحيحة ، لأنها أفعال قوية ، أو أن "الحقيقة هى مصلحة الأقوى" كما قال السفسطائيون قديما . وفى قول آخر يمكن أن يفضى هذا التصور إلى القول بحتمية إقرار كل ما يُقال ، أو "كله ماشي" ، وهو النقد الذى وُجِّه كثيرا إلى أفكار ما بعد الحداثة كما تسمى ، أو ما بعد البنيوية .

وقبل أن نوضح كيف يكون هذا التصور غير عدمي يجب أن نشير إلى أن تصور "التعبير" ، أى القول بتعبير الفكر عن الواقع ، الشائع والمألوف والمسلم به، لا يخلو من مشكلات خطيرة ، لأنه يفترض أنه يمكن أن يوجد موقع فكرى مستقل مطلق نستطيع من خلاله أن نحاكم الأفكار و"الواقع" بالطريقة المعروفة : طريقة "الصح والخطأ" . وبصرف النظر عن مجمل تحليل فوكو للعلاقة بين المعرفة والسلطة فإن فكرة "التعبير" نفسها تخون ذاتها يوميا حين يتناول أنصارها أفكارا أخرى غير التى يتبنونها . فكل أيديولوجية وكل فكرة تُخضع غيرها من الأيديولوجيات والأفكار المنافسة للتحليل انطلاقا من أنها أفعال مندرجة فى شبكة الأفعال الاجتماعية ، وترفض أن تعتبرها "تعبيرا" عن الواقع . ويتخذ هذا التحليل أشكالا مختلفة ، بدءا من المقولات الساذجة عن "المؤامرات" وانتهاء بالقول بأن هذه الأيديولوجيات المنافسة أدوات فى أيدى قوى متخلفة أو طبقات اجتماعية ، أى قوى مجردة غير ملموسة بشكل مباشر ، موصومة بأنها رجعية ، وراغبة فى أن "تشوه" صورة الواقع للحفاظ على سلطتها وبالتالى فإنها أفعال "مُغرضة" ولا تعبر عن الواقع .

وبمعنى أوضح فإن كل أيديولوجية تستثنى نفسها بالذات من تحليل الأفكار كأفعال اجتماعية ، لتنفرد بالقول بأنها ، وحدها ، التى تعبر عن الواقع [(١)] . ومن زاوية ما يمكن القول بأن التصور المطروح هنا يمد هذا النقد المتبادل على استقامته ليشمل المحتوى الأيديولوجى أو الفكرى بصفة عامة . غير أنه لهذا السبب بالذات يطرح بشكل حاد مشكلة "الـ"حقيقة ، لأن جميع التصورات الأخرى تظل ، وهى تنتقد غيرها من التصورات باعتبارها أفعالا مُغرضة ، تستأثر لنفسها بموقع الحقيقة الحصين : الحقيقة بألف لام التعريف ، ثم تنطلق منه لإدانة الآخرين . ومن خلال هذا السلوك المتبادل بين الأيديولوجيات المختلفة تعترف جميعا بأن "شرف" التعبير عن الواقع تحتكره حقيقة واحدة ، ينحصر اختلافهم فى تعريفها . وبالتالى تتأكد من خلال هذا الصراع عينه بين حقائق مختلفة فكرة وجود حقيقة واحدة .

غير أن مد هذا النقد المتبادل على استقامته ليس إجراء بسيطا ، لأنه يعنى التخلى عن هذا الموقع الحصين وعن فكرة الحقيقة الواحدة ومواجهة مشكلة "كله ماشى" التى أشرنا إليها .

وبداية ينبغى أن نقرر أن موقف "كله ماشى" مستحيل أصلا . لأنه يفترض امتلاك موقع يقف على النقيض تماما من موقع حملة "الحقيقة" على اختلافهم : موقع الافتقار المطلق إلى أى أساس وإلى أى موقع ، تاريخيا وجغرافيا وسياسيا واجتماعيا ... الخ . وهذا موقع خيالى ، يستحيل أن ينطبق على أحد ولو كان

(١) ربما تجدر الإشارة هنا إلى أن "الحاكمية" ذاتها تلجأ إلى ذلك – بوصفها أيديولوجية حديثة . فبرغم أنها تنسب نفسها إلى المطلق إلا أنها لا تكتفى بذلك ، فتسعى من خلال أفكار المؤامرة إلى إدانة الأيديولوجيات المنافسة بوصفها أفعالا اجتماعية "شريرة" تكمن خلفها مصالح . ومن خلال ذلك تقدم خريطة للواقع الأيديولوجى من وجهة نظرها . كما لا تخلو أكثر الأيديولوجيات المصرية المعاصرة "علمانية" من التأكيد على استثناء نفسها بدعوى أنها تعبر عن مسار التاريخ التقدمى ، أو عن "الحقيقة" بشأن هذا التاريخ .

صوفيا . فالصوفية ذاتها لها تاريخ ، ولها مقولات متغيرة عبر العصور ، ولها جماعاتها وخطاباتها المشتبكة بفعالية مع خطابات معاصرة وفاعلة أخرى ، موروثة أو مستجدة . وأن تكون صوفيا يعني أيضا أن يكون لك موقف من الخطابات الصوفية المختلفة ، فتتفق وتختلف ، وتزيد وتجدد . فالصوفية ذاتها ليست كتلة مصمتة ولا متجانسة ، بل هي عالم حي من الصراعات .

غير أن المشكلة لا يمكن أن تُحل بهذه البساطة ، لأنه وإن كان موقف "كله ماشي" مستحيلا ، فإن البرهنة على استحالته لا تغني عن البرهنة على إمكانية تعدد "الحقائق" . وتسمي هذه المشكلة في الأدبيات الفلسفية مشكلة "المنظورية" perspectivism ، أي القول بتعدد المنظورات للواقع . وتوصف المنظورية في الأدبيات الفلسفية الناقدة باللا أدرية ، لأنها تنكر مبدأ الحقيقة ، وبأنها تدعي في ذات الوقت أنها الحقيقة . بمعنى أنها في نقدها هذا للحقيقة تقرر ضمنا أنها نظرية محايدة ومتعالية على كل المنظورات ، أي على الادعاءات المختلفة بامتلاك الحقيقة، وبالتالي فإنها تدعي أنها منظور أشمل ، نجح – يا للتناقض – في أن يقول أخيرا الحقيقة – بألف لام التعريف – التي ينكر على الآخرين ادعاءهم بأنهم يقولونها ! وبمعنى آخر يرى هذا النقد أنه يستحيل أن توجد فكرة لا تدعي أنها تقول "الـ"حقيقة . وبالتالي فإن المنظورية هي الخدعة الكبرى ، لأنها حقيقة متنكرة.

تلك هي المشكلة الجوهرية التي سأحاول الآن أن أساهم في حلها بشكل ما . ويدفعني إلى ذلك إدراك أن العودة إلى الموقع الحصين للحقيقة التعبيرية أصبح شبه مستحيل نظريا بعد هذا النقد الذي وجَّهته المنظورية على مدى عقود مضت في مختلف العلوم الإنسانية للمسلمات القديمة . وتتمثل مساهمتي في هذا الطرح الذي يقول بأن الأفكار أفعال ، ومحاولة التمسك به ليشمل المنظورية بدورها . بمعنى أن المنظورية ليست هي "الـ"حقيقة التي تُقال الآن أخيرا بشأن الفكر ، وإنما هي فعل اجتماعي في المجال الفكري والأيديولوجي ، له سياقه الذي يفسره ، سواء كان فكرة هامشية أو سائدة – إذا سادت يوما ما . بل ويمكن – كغيرها

من الأفكار – أن تكون لها دلالات وآثار مختلفة تماما وفقا للسياقات الاجتماعية المختلفة التي تندرج ضمنها.

ومن جهة أخرى يتطلب الأمر أن نقرر أن نظرية الأفكار/ الأفعال ، أو المنظورية وفق تصوري لها ، لن تتعامل مع الأفكار بمنطق "الصح والخطأ" ، وإلا وقعت في التناقض الذي أشرنا إليه . فهي لن تضع "أفكار الحقيقة" في موقع الأخطاء لتدّعي بناء على ذلك أنها قد نجحت في كشفها . وإنما يجب أن تنطلق من أن هذه الأفكار ، كأفعال ، واقعية ، أو ظواهر تاريخية ، وأن المسألة ليست بالتالي الحكم على صحتها ، وإنما تعيين موقعها في شبكة الأفعال الاجتماعية العامة وآثارها ودراسة تفاعلاتها . وبهذا المنطق سوف تتغلب أيضا على اعتراض آخر .. فلن تعود كل الأفكار ممكنة في كل زمان ومكان ، لأنه لا يوجد أي زمان ومكان تكون فيه جميع الأفعال ممكنة ، سواء كانت أفعالا فكرية أو اقتصادية أو غيرها . فبدلا من نظرية "التعبير" تكتسب الأفكار "واقعيتها" ، أو فاعليتها ، عن طريق خصائصها العينية التي تمكنها من التفاعل مع أفعال اجتماعية أخرى في لحظة تاريخية معينة . فالفعل الأيديولوجي أو الفكري لا يقف في فراغ تاريخي ، بل هو نوع معين من الأفعال الاجتماعية مندرج في شبكة عامة من أفعال اجتماعية متنوعة ، يدين بوجوده إليها . وعموما فإن كل سياق اجتماعي/ تاريخي يفرض المنظومات الأيديولوجية المختلفة التي تناسب تكوينه المعقد . فالفكرة بوصفها فعلا لها حدودها وشروط إمكانها .. التي لا تحدد إمكانية وجودها من عدمه فحسب ، بل موقعها في المجال الفكري وتأثيرها في هذا المجال وغيره من مجالات الفعل الاجتماعي . وعلى سبيل المثال فقد طُرحت فكرة مركزية الشمس بالنسبة للأرض في الفكر اليوناني القديم كفرضية ضعيفة في سياق الأبحاث الفلكية ، ولم تثر وقتها تلك الضجة الكبيرة التي أثارتها حين أعاد برونو وجاليليو طرحها ، حيث أصبحت بؤرة صراع هائلة على مستويات عديدة أوسع من مجال الفلك وحده ، ولعبت دورا تأسيسيا في صياغة الثقافة الحديثة في أوربا .

بذلك نكون قد فرغنا من الطرح الأولى بشأن المشكلة الرئيسية لنظرية الفكر/ الفعل . وننتقل الآن إلى تحديد موقع الأفعال الفكرية من الشبكة العامة للأفعال الاجتماعية ، ومدى استقلاليتها . ففهم الفكر كفعل لا يعني أن المجال الأيديولوجي/ الفكري عنصر تابع أو أداة في الشبكة العامة للأفعال الاجتماعية ، فله سياقه الخاص الذي يحفظ له تماسكه الخاص كمجال . وأبسط مظاهر هذا السياق الخاص هو المعيار المشترك له ، والذي يمكن أن نسميه معيار "التفسير الأقوى" . ونعني بالتفسير الأقوى القدرة على الربط بين أكبر مجموعة ممكنة من الوقائع وفق مبدأ تفسير معين . لأن تغطية أكبر مجموعة ممكنة من الوقائع يعني التحكم في التصورات السائدة عنها .. وبالتالي التأثير على مجالات أكبر من الأفكار المتداخلة في شبكة القوى الاجتماعية العامة ، وهذا هو معيار القوة .. دون أن نُغفل بالطبع أن الوقائع ذاتها لا تتساوى في أهميتها .. وأن السيطرة التفسيرية على عدد أقل من الوقائع الأكثر أهمية من حيث وضعها في شبكة القوى الاجتماعية العامة يمكن أن يولّد قوة تفسيرية أقوى بكثير . غير أن الغرض من هذه الخاتمة هو مجرد الإشارة لحدود منهجية بما لا يسمح بالاستفاضة في شرح التفاصيل . وفي جميع الأحوال فإن التفسير الأقوى مبدأ لا معنى له إلا بالمقارنة بين الأفكار المعاصرة حول نفس الموضوع .

أيضا يحتفظ المجال الأيديولوجي/ الفكري بتماسكه بفعل سياقه التراكمي الخاص . فالأفكار المعاصرة لبعضها البعض تتخذ مواقف مختلفة من بعضها ، وتشتبك الأفكار الجديدة مع الأفكار السابقة حتى تحفر لنفسها موقعا لمشروعيتها، لأنه لا توجد فكرة تنشأ من العدم ، أو بمعزل عن عالم الأفكار المعاصر لها ، بل هي تولد في صميم شبكة التفاعل القائمة والتي لا تتوقف أبدا عن الحركة في انتظار الجديد .. فالأفكار الجديدة تتخلق من خلال هذا التفاعل ذاته .

غير أن الفكر كفعل اجتماعي ليس مستقلا تماما .. بل مندرج كما قلنا في الشبكة العامة للأفعال الاجتماعية .. ولا يمكن فهم تحولاته بغير وضعه في سياق

الأفعال الاجتماعية بأوسع معنى ممكن . فإذا تناولنا معيار "التفسير الأقوى" الذى ذكرناه منذ قليل ، يمكن أن نلاحظ أن معيار قوة التفسير ذاته يختلف باختلاف العصور . فتفسير جميع الوقائع الاجتماعية والطبيعية من خلال النصوص الدينية وإدارة الصراعات الاجتماعية من خلال التيارى فى تفسير النص الدينى يقدم معايير مختلفة تماما للتفسير الأقوى عن معايير التفسير العلمى الأقوى المعاصرة . أما سيادة كل منهما فى حقب تاريخية مختلفة فإنما يعود إلى بنية شبكة الأفعال الاجتماعية العامة بأكثر مما يعود إلى مبدأ "التفسير الأقوى" المجرد بحد ذاته . وإذا كان تفسير النص كمرجعية أعلى قد هُزم تاريخيا فى معركة جاليليو مع الكنيسة فإن هذه الهزيمة ترجع بلا شك إلى سياق اجتماعى أوسع بكثير ، جعل فكرة "إجراء تحقيق مع الطبيعة" ، بتعبير فوكو ، أكثر اتساقا مع مناهج التحقيق والانضباط التى ابتكرتها الكنيسة ذاتها من الأفكار العقائدية المسبقة التى تبنتها الكنيسة الرومانية بشأن العلاقة بين الأرض والشمس انطلاقا من النصوص المعتمدة ، فضلا عن اتساقها مع المصالح التجارية والمدينية الجديدة ، وأوضاع الإنتليجنسيا الحديثة المتنامية القوة فى عصر النهضة وما بعده .

كذلك فإن بمقدور الأفعال الاجتماعية المختلفة أن تدفع بفكرة معينة إلى الظلام ، سواء بالقمع أو حتى بالتجاهل . وقد تتراكم الأفكار/ الأفعال المناقضة للسياق السائد دون أن تنجح ، بسبب غياب تحالفات مع قوى/ أفعال اجتماعية أخرى ، فى تحقيق ترابط يحولها إلى بؤرة قوية . وعلى ذلك فإن مبدأ "التفسير الأقوى" مثالى أكثر مما ينبغى ، إذا فُهم على أنه الكلمة الأخيرة فى صراع الأفعال الفكرية ، لأنه يتصور أن صراع الأفعال الفكرية صراع متعزل للأفكار المجردة ، على نمط صراع اللاعبين المهذب فى مباريات الشطرنج ، ويتجاهل أن "قمع ألعاب اللغة" – على حد تعبير ليوتار – من داخل مجال الأفكار ومن خارجه ، جزء لا يتجزأ من لعبة الأفكار ذاتها .

وثمة معيار آخر لا يمكن إغفاله تماما .. يشمل كلا من السياق الخاص

والسياق العام للأفكار/ الأفعال ، هو قدرة الأفكار على توليد أفكار أخرى . فالتفسير الأقوى ليس هو ما يُفسِّر فحسب ما هو معروف ، ولكن أيضا الذى يفتح مجالات لاستكشاف وقائع صغرى أخرى ، ويبرهن على قدرته على إدماجها. فالأفكار الكبرى ، مثل الأديان والماركسية ونظريتي أينشتين ونيوتن ، لم تقدم فحسب تفسيرات قوية ، وإنما مجالات عمل ، فكرى أو سياسى أو كلاهما ، جديدة وواعدة . ومن هنا هذه العبارة الشهيرة القائلة بأن "الأنبياء لا يهدون إلا المهتدين" .. فالأفكار/ الأفعال الكبرى تأتى لكى تحتل أرضا ممهدة ، تراكمت فيها أفكار/ أفعال ، وأوضاع/ أفعال جزئية كثيرة وأصبحت مستعدة لهذا الفعل الأكبر .. ليفسرها ويمنحها وحدة ويفتح لها آفاقا جديدة في ذات الوقت .

ويفضى مجموع ما ذُكر إلى أن دراسة الأفكار كأفعال ، كدراسة ، مهمة واسعة للغاية ، ولا نهائية تقريبا ، حتى ولو قصرنا جهودنا على تفسير فكرة واحدة مثل بؤرة الهوية الصراعية ، أو أحد أيديولوجيات الهوية . ومن هنا فإن التفسير يكون دائما غير نهائى . غير أن المسألة ليست فى مدى "الاقتراب من تفسير كامل" – وهى بالمناسبة فكرة متناقضة – وإنما هى مسألة الفعل الفكرى كحدث مندرج فى شبكة الأفعال الاجتماعية . ذلك أن ما يجعل مهمة التفسير ، سواء وفقا لنظرية الحقيقة أو غيرها ، متواصلة ليس السعى إلى التوصل إلى "التفسير النهائى" الشامل ، وإنما لأنها مهمة داخلة فى سياق شبكة الأفعال الاجتماعية الأوسع . فالمسألة المطروحة هنا ليست التفسير النهائى ، ولكن التفسير الأقوى نسبيا ، بالإضافة إلى التحالفات الأقوى أيضا مع قوى الشبكة الاجتماعية الأخرى .. الأمر الذى يؤكد مزيدا من التأكيد على أن جميع الأفكار ، بما فيها الفكرة المطروحة هنا ، هى بالدرجة الأولى أفعال اجتماعية مندرجة فى شبكة واسعة ، تستمد منها قيمتها وفاعليتها ، وليس من انطباق "موضوعى" مُدَّعى على الواقع .

فإذا عدنا إلى مسألة تساوى الأفكار فإن عدم مساواتها يرجع لوضعها داخل

شبكة الأفعال الفكرية خصوصا والأفعال الاجتماعية عموما ، وليس لأن بعضها يتميز بالشمول والإحاطة . ذلك لأن هذا الشمول يتطلب أن تحتل الفكرة المعنية جميع المواقع التى تنطلق منها الأفعال الاجتماعية المختلفة فى ذات الوقت ، أو ، بالعكس ، أن تستطيع أن تخرج منها جميعا لتنظر من نقطة محايدة ، أو "برج عاجى" كما يقولون . ولا تستطيع أية فكرة أن تدعى أنها وحدها التى تتمتع بالوضع المركزى فى عالم الأفكار .. لأن هذا يتطلب أولا تعيين المركز من نقطة محايدة .. أى النظرة الشاملة المستحيلة . وبالمقابل لا يستطيع الفكر – كفعل – أن يستقيل، أو أن يكون بلا موقف ، لأنه عنصر من شبكة الأفعال الاجتماعية ، يستمر مؤثرا حتى فى حالة الامتناع عن الفعل ، فضلا عن أنه لا يوجد فاعل اجتماعى ، ثقافى أو سياسى أو اقتصادى أو غير ذلك ، يكون فى وضع الاختيار المطلق بين الفعل وعدم الفعل .. فهو لا يستطيع أن يتخذ موقف "كله ماشى" .

وعلى ذلك فإن تصور الأفكار كأفعال ، المطروح هنا ، لا يعنى بأى حال تقديم "الـ"حقيقة بشأن الأفكار ، وإنما هو طرح يعتبر نفسه "تفسيرا أقوى" ، سواء من حيث شموله لوقائع موضوعه أو من حيث قدرته على توليد مزيد من الأفكار .. مدركا فى ذات الوقت أنه ، كتصور ، فعل ، له موقع داخل الشبكة العامة للأفعال الاجتماعية ، ليس خارجها ولا أعلى منها ، ولا هو "يعبر" عنها .

على هذا النحو نكون قد طرحنا الافتراضات المنهجية التى تسمح بتناول الهوية كفعل أيديولوجى ، بعيدا عن أحكام فكرة صحة أيديولوجيات الهوية المختلفة أو خطأها . فالمطروح هنا ليس تكذيبها ولا تصديقها ، ولا ما يسمى فى نظريات الحقيقة "كشف زيفها" ، بل تعريتها من مبدأ ادعاء التعبير عن "الـ"حقيقة وتعيين موضعها فى شبكة الأفعال الاجتماعية وبنيتها ، على نحو ما جاء فى هذه المقالات .

❖

وبناء على ما سبق يمكن أن أطرح تصورى عن البؤرة الأيديولوجية الصراعية على النحو الآتى :

١ – في كل لحظة تاريخية معطاة ، وبصدد كل مسألة مطروحة للنزاع بين اتجاهات مختلفة يدعي كل منها أنه المعبر عن الحقيقة بشأنها ، توجد بقعة عمياء blind spot يعجز جميع الأطراف بالضرورة عن فحصها أو الكلام عن حقيقتها ، هي بالذات القيمة المشتركة التي يجري حولها النزاع . وفي حالة الهوية سيكون مفهوم الهوية ذاته هو هذه البقعة العمياء ، لأنه يكون محل تقديس ، لا تساؤل . فهو بالنسبة لكل الأطراف بديهي ، غير مُختلَف على أهميته ووضعه ، برغم اختلافهم على تعريفه أو وصفه [٢] . وفي ظل هذا الوضع ستكون رؤية كل طرف مُركزة على أفعال الآخرين المتصارعين معه على احتلال ذات الموقع ، أي منتصب الرؤية على المواقع النسبية لكل منهم من الهدف المُجمع عليه .

٢ – إذا افترضنا أيضا وجود مراقب خارجي ، ليس بمعنى أنه محايد ، ولكن بمعنى أنه لا يشارك بحكم موقع معين يشغله في الشبكة الكلية في الصراع على هذا المفهوم – وإن كان يشارك بالطبع في صراعات أخرى – سنجد أن هذا المراقب سيرى صورة مختلفة تماما .. فسوف يرى المتصارعين كجماعة واحدة محتشدة ومتحلقة في مكان واحد حول هدف واحد تتفق على أهميته .. وبالتالي ستكون رؤيته منصبة على محور الصراع : الهدف ذاته، ولن تنكشف له الفوارق الدقيقة بين مواقع المتعاركين بوضوح .

٣ – أما إذا دققنا النظر في وضع أحد معسكرات الهوية الكبرى ، فسيتضح لنا أنه ليس هذه الكتلة المصمتة المتحدة التي تبدو للوهلة الأولى ، بل غابة واسعة مليئة بالأشجار ، البعض في القلب ، والبعض في المواجهة ، والبعض في الأطراف. وبعض هذه الأطراف يكون أكثر قربا من أحد الاتجاهات المنافسة

---

(٢) في حكاية الفيل والعميان ، برغم أنها تُروى عادة لتبرهن على نسبية الحقيقة نلاحظ أن جميع العميان قد اتفقوا على أنه يوجد جسم محدد في مكان محدد وأن منهج التعرف عليه هو اللمس ، وأن هذه المسألة مهمة تستحق الجهد ، ثم ينشأ التنازع حول ماهية أو صفة هذا الجسم .

الأخرى . وعلى سبيل المثال فإن حملة الأيديولوجية الحاكمية ليسوا سواء ، فبعضهم أكثر اقترابا من فكرة الحقوق الديمقراطية ، أو بالعكس من فكرة السلطة المطلقة للفقيه أو الزعيم ، وبعضهم أكثر تصالحا مع الفكرة القومية العربية من غيرهم ... الخ . وبمعنى آخر فإن النقطة الضخمة التى تمثل الاحتشاد فى معسكر هوية محدد ستبدو عن قرب مكونة من عدد كبير من التجمعات الأصغر التى يمكن أن نرصد وسطها بؤرة صراعية طرفية تحفظ للمعسكر المعنى تماسكه .. مثل فكرة الحاكمية المشتركة بين جميع فصائل الحركة الإسلامية ، والتى يحدد الموقف منها "نمط التكفير" لكل فصيل ، والذى يمنحه توجهه السياسى الخاص ... وهكذا . وفى خضم حركة الصراع قد تتبادل هذه التجمعات مواقعها ، فيحتل بعضها القلب بعدما كان فى الأطراف .. حسب سياق التطورات العامة المحيطة والتحالفات الناجحة ... الخ .

٤ – ومن المفهوم أنه سواء بالنسبة للمعسكرات الكبرى أو مكوناتها من التجمعات الأصغر أو المراقب الخارجي المُفترض ، أننا لسنا بصدد نقاط ساكنة مرسومة على مسطح ، بل بصدد قوى تتجاذب وتتنافر ، وتقوى وتضعف بالحشد والانفراط .. وباختصار : أفعال . وبالتالى نحن نفترض هنا أن المعسكرات الكبرى ليست سوى تجمعات كبرى من القوى ، ولهذا السبب تجذب من حولها تجمعات أخرى أصغر ، لها بؤرها الصراعية الصغيرة ، وتقل قوة جذبها مع ازدياد المسافة – إذا استخدمنا هذا التشبيه الميكانيكى من باب التبسيط . وبالتالى أيضا فإن المراقب الخارجي الذى افترضناه يمكن أن يشغل مواقع نسبية متعددة ، بحيث يكون أقرب إلى أحد المعسكرات الكبرى المتصارعة من سواه .. وبالتالى يمكن أن يُعتبر من زاوية ما أحد الأطراف البعيدة أو الهامشية لأحد المعسكرات ، وإن كان يتمرد عليها (وهذا بالمناسبة يمكن أن ينطبق على هذا الطرح نفسه) .

٥ – توجد علاقة اعتماد متبادل بين البؤرة الصراعية (أو الوهمية .. بمعنى غير المرئية) وبين القوى المتصارعة عليها .. لأن هذه البؤرة ضرورية لإضفاء المعنى

على الصراع ذاته ، وهي بالتالي تعزز موقف كل المتصـارعين عليها ، وفي ذات الوقت تستمد منهم القوة . ويترتب على ذلك توليد قـوة تستبعد كل الأطراف الأخرى غير المشاركة في الصراع ، أو خلع الشرعية عن مواقفها . كذلك تقيد هذه القوة كل طرف من أطراف الصراع الكبرى وتحول بينه وبين الانحراف عنها. ولذا - في الأحوال العادية - يكون الجناح المسمى الوسط داخل كل معسكر أقوى الأجنحة ، لأنه معنى بالبؤرة الصراعية الكبرى ذاتها .. أما الأجنحة الطرفية فهي المؤهلة أكثر للتجديد والتمرد أو حتى الالتحاق بمعسكرات منافسة في أوقات الأزمات الحادة .. بينما تتميز الأجنحة المتشددة باهتمامها بالبؤرة الصراعية الطرفية الداخلية (داخل المعسكر ذاته) أكثر من البؤرة الصراعية العامة.

٦ - ونظرا لهذا الارتباط الشديد بين القوى المتصارعة والبؤرة الصراعية - سواء على مستوى البؤرة الصراعية العامة أو الطرفية الداخلية ، فإن ثمة ضغوطا متواصلة لإشراك الجميع في مبدأ الصراع ذاته ، وسعي دائب لاستيراد قوى من أية حقول قوة (أى فعل) أخرى . ومن أمثلة ذلك على صعيد البؤرة الأيديولوجية العامة أدلجة الفن والأدب ، من خلال النقد الفني والأدبي الأيديولوجي ، أو أدلجة مفاهيم الأسرة وإدماجها في الصراع السياسي من خلال النقد الأخلاقي ... الخ . ويجرى هذا الاستيراد بمنطق التحالف أو تبادل المنافع . فالأديب اليساري مثلا سيحقق له الجناح الأيديولوجي اليساري الشهرة وفي ذات الوقت سوف يُفيد التيار السياسي الذي يؤيده . ولذلك أيضا فإن كل رفض صريح للاعتراف بالبؤرة الصراعية ومركزيتها سيواجه بالهجوم المشترك من كل الأطراف المتصارعة، باسم رفض الإباحية أو بالقول بمؤامرات مشتركة مع الأعداء ... الخ . ويضفي الصراع بين الأطراف الرئيسية حدة أكبر على مثل هذه الاتهامات لأن الهجوم على أعداء البؤرة الصراعية العامة يعني إثبات مزيد من الولاء لها في إطار التنافس المحموم بين هذه الأطراف على امتلاكها ، كما يعني بالنسبة للصراع الداخلي في كل معسكر التنافس بين الأجنحة والفصائل المختلفة على إثبات الكفاءة في العمل

العام .

٧ – وإذا كانت هـذه الشبكة مفتتـة كما هو واضح إلى عشرات القوى والمنظورات (حيث أن كل طرف له منظور وقـدرة على الرؤية تتفق مع وضعه داخل الشبكة الكلية) ، فإنها أيضا تجتمع فى حقل صراعات وحيد جامع ، متحلق حول بؤرة الصراع الرئيسية ، بحيث تشكل أوضاع هـذا الحقـل المتباينـة شـروط وجود بالنسبة لكل طرف على حدة ، بينما تتشكل أوضاع الحقل ذاتها من تبـاين مواقع الأطراف المختلفة وضغوطهـا الفاعلة والبؤر الفرعيـة .. دون أن يمكـن رد أحدهما إلى الآخر باعتباره أصلا له .

٨ – ومع ذلك فهذه الوحدة ليست شـاملة ولا كليـة ، ولا قابلـة للاختـزال فى مفهوم شامل . لأنه أولا يستحيل أن يوجد مفهـوم بـلا موقـع ، أى بـلا وضـع داخل شبكة صراعات المفاهيم الكلية ، وبالتالى لا يوجد مفهـوم شـامل أو كلـى . وثانيا لأن حقول الصراع كثيرة .. وبالتالى يمكن أن تنفصل أجـزاء من شـبكة ما لتدخـل فـى مجـال شـبكة أخرى مختلفـة . فقـد ينفصـل الأدب مثـلا عـن الشـبكة الأيديولوجية العامة ويتلاعب بها ضمن مجال خاص . وفوق ذلـك فـإن الأطـراف البعيدة على حواف الشبكة تنسج بحكـم موقعهـا بؤرهـا الصراعيـة الصغيرة علـى أطراف النظام العام دون أن تجذب انتباها ، وهو ما قد يؤدى فـى ظـروف تاريخيـة معينة إلى قلـب التوازنـات الكـبرى . فـذات يـوم ، مثـلا ، فوجئـت الإمبراطوريـة الرومانية بصعود المسيحية التى آمن بها ما يقدر بعشر السكان قبل الاعـتراف بهـا رسميا . لأنها صعدت من مجال بعيد تماما عن اهتمامات الإمبراطوريـة وصراعاتهـا الكبرى ، هو مجال الديانة اليهودية المنسية ، ولأنها كانت تمارس نوعا من المقاومـة لا تعرف الإمبراطورية كيف تتعامل معه بمنظوراتها .. فلا يوجد جيش لتهزمـه ولا مقاتلين لتأسرهم ولا ملكيات لتصادرها . ومع ذلك فإن هـذه القـوى الهامشـية لا تنمو من العدم ولا بحرية مطلقة ، وإنما كجزء من تفاعلات الشبكة الكبرى .

٩ – ومن الواضح أن هذه النقاط السابقة تطرح تصورا مؤداه وجود شبكة

من صراعات القوى (وتحالفاتها أيضا) ، هي ذاتها التي تضفي القيمة والحقيقة على موضوع الصراع . فلا المبدأ سابق على القوى المدافعة عنه ولا القوى سابقة على المبدأ .. فكلاهما ضروري .. أو بمعنى أوضح أننا بصدد نوع من التحليل التزامني (الذي يتناول لحظة معينة) ، لا تحليلا تاريخيا يبحث عن الأصل . فالأصل والمبدأ وغير ذلك من المطلقات يتم ردها ، أو بالأدق رد إعادة إنتاجها ، إلى واقع الصراع اللحظي .. ومن الناحية التاريخية ، نكون أمام تسلسل لا نهائي من التفاعلات المتراكمة والتي تؤدي إلى تغيرات مستمرة في الضغوط بين قوى الشبكة ، لا نلمح منها عادة إلا نتائجها الكبرى ، التي تتمثل في التغيرات التي تمس البؤرة الصراعية الكبرى .

١٠ - ويتضح من ذلك كله أيضا أنه برغم سيادة بؤرة صراعية ما في لحظة محددة في أية شبكة نوعية ، تمنح هذه الشبكة استقلالها النسبي داخل شبكة الأفعال الاجتماعية العامة ، فإن هذه الشبكة مليئة أيضا بالبؤر الصراعية الصغرى، سواء داخل المعسكرات الكبرى أو على هوامش الشبكة المعنية . أما بالنسبة للتفاعلات الممكنة بين البؤر والقوى الكبرى والصغرى فمسألة تحتاج إلى دراسة واسعة لا تحتملها هذه الخاتمة . ولكن من الضروري أن نشير هنا إلى أن البؤر والقوى الكبرى لا تهيمن على نظيرتها الصغرى بصفة مطلقة ، وإنما تكون هذه المسألة من جهة محل صراع ومقاومة ، وتكون من جهة أخرى معتمدة على سمات معينة في البؤر والقوى الصغرى تجعلها قابلة للتدخل من جانب نظيرتها الأكبر . وعلى سبيل المثال فقد وجدت مجمل القوى السياسية الكبرى ، وما يرافقها من مغريات جهاز الدولة والمجتمع الحديث ، صعوبة كبرى في التأثير على جماعة "التكفير والهجرة" (حسب اسم الشهرة) التي رفضت الحضارة الحديثة من حيث المبدأ . كذلك فإن القانون ، كفعل سلطة مركزي مدعوم بقوة الدولة الهائلة ، لا يستطيع أن يفعل إلا من خلال النزاعات الصغرى النوعية بين الأفراد ، وتوازنات معينة في عوالمهم الخاصة تجعل البعض منهم يقرر أن يستفيد من قوة مؤسسات

القانون في حسم صراعاته . وهو قرار يتوقف على عوامل كثيرة بخلاف مجرد صدور القانون . كما تنبغي الإشارة أيضا إلى أن البؤر والقوى الصغرى تساهم بدورها في صياغة توجهات القوى الكبرى ، التي لا تستطيع أن تفعل في فضاء يقتصر عليها وحدها . وقد شرح فوكو هذا الجانب الأخير بتفصيل أكبر .

١١ - ويفترض هذا الطرح أنه لا ينطبق على صراعات القوى الأيديولوجية/ السياسية وحدها .. وإنما أيضا على الأفكار بحد ذاتها . فالأيديولوجيات ذاتها ليست وحدات مصمتة ، بل مكونة من مقولات متعددة مركبة ، يمكن أن نسمي كل وحدة صغرى منها "أيديولوجيم" [مثلما نسمي وحدة الصوت : فونيم] ، ويمكن بالتالي أن نرسم شبكة تناثر الأيديولوجيمات ونكتشف الأيديولوجيمات المركزية والطرفية والعلاقة مع أيديولوجيمات الأيديولوجيات المنافسة الأخرى . وهذه بالطبع مجرد إشارة أولية لاتجاه منهجي ممكن .

١٢ - وسواء بالنسبة للصراعات السياسية أو التكوينات الفكرية أو الأيديولوجية ، من الواضح أن هذه الأطروحة المنهجية التي تقول بأن الأفكار أفعال تفترض وجود وحدات صغرى تتشكل منها قوى الشبكة ، سواء القوى الكبرى أو التابعة . ومن حيث العلاقة بين هذه المكونات الصغرى والتشكيلات الأكبر فإن كلا منهما ينتج الآخر . ففي مجال الأفكار الذي يعنينا هنا فإن الوقائع لا "تُكتشف" أو يتم إحياؤها إلا انطلاقا من فرضيات عامة معينة . ففكرة روح الشعب مثلا هي التي تلهم البحث في مجال الفلكلور و"اكتشاف" ما يتعلق به . وفي ذات الوقت فإن الوقائع التي يتم الكشف عنها في سياق البحث ولا تستجيب للفرضيات الفكرية تصبح "أيديولوجيمات" عاصية مؤهلة يوما ما للمشاركة في بؤرة صراعية جديدة ، لأنها تحدت مبدأ "التفسير الأقوى" وأوجدت بالتالي مجالا لعمل أفكار عامة بديلة ممكنة .

❖

ويمكن أن نقول أن المخطط المنهجي المطروح هنا يهدف إلى ما يمكن أن نسميه وصف استراتيجية تكوين الواحد ، أو "الحقيقة" - حقيقة الواحد طبعا - أيا كان موضوعها ، وذلك بهدف التفسير : بمعنى أن المنظور المطروح يُثبت نجاحه بقدر اتساع طاقته التفسيرية إن جاز التعبير . وبهذا المعنى فإنه لا يقف على النقيض من نظريات الحقيقة وإن كان يتجاوزها ، لأنه مثل كل نظريات الحقيقة يتناول نفس الموضوع : تفسير الواقع . غير أن ما يميز هذا الطرح هو التخلي عن طموح إنشاء المحاكم الفكرية والأيديولوجية التي تدعي الحياد وتتكلم باسم المبادئ المطلقة ، وبالتالي يُخفض حجم الأوهام الأيديولوجية القمعية .. فهو لا يطرح نفسه إلا بوصفه تجريدا أفضل أو أكثر قدرة على التفسير ، وبالتالي فإن ما يطرحه في أية لحظة معطاة قابل من وجهة نظره نفسها للتغيير وحلول منظورات أفضل وأدق .. فضلا عن أنه أشبه بالقوالب المنطقية الفارغة لمنطق أرسطو ، أي لا يفرض على أي باحث لتكوين أيديولوجي أو فكري معين نتائج معينة بشكل مسبق .

غير أن هذا الطرح ، مع ذلك ، لا يدعي الحياد ، ولا يبشر بلحظة مجيدة ينتهي فيها الصراع ، بل هو في المقام الأول إنشاء لموقع يصارع ضد الحقيقة الواحدة ، بتفسيرها وتفكيك أوهامها . غير أن هذا الحدث بدوره ليس أكثر من لحظة في تاريخ الصراع ، أصبحت ممكنة الآن بفعل تراكمات - أي أفعال - ليست محض معرفية ، بل سياسية واقتصادية واجتماعية وتكنولوجية وغير ذلك . وهي تراكمات أصبحت تسمح بإنزال الفكر من فوق عرشه الوهمي ومعاملته كغيره من الظواهر . فببساطة ، وكما هو معروف من عهد ماركس ونيتشة ، لا توجد مشروعية فكرية للفكر ، بل مشروعية اجتماعية بأوسع معنى ممكن للكلمة، هذا فضلا عن أن القضية ليست قضية مشروعية أصلا .. لأن كل ظاهرة فكرية مهما بلغت هامشيتها أو تمردها ، أي مهما قلت مشروعيتها العملية ، هي مكوِّن قابل للتفسير من مكونات "الشبكة" أو البنية الاجتماعية ككل في لحظة وجودها.

وبالتالى فإن كل ما قيل بشأن أطروحات الهوية المختلفة ، وإن كان ينزع عنها قدسيتها ، التى ربما كانت ضرورية بالنسبة لها كأيديولوجيات واحدية المظهر تتشبث بادعاء احتكار "الـ"حقيقة ، فإنه لا "يشجبها" ، بل يفسرها . ولا شك أن التفسير بطبيعته هادم للمقدسات ، ولكنه لا يحل محلها . وبمعنى آخر فإن تجاوز معارك الهوية ليس رهنا بمجرد نزع مشروعيتها المقدسة ، بل هو رهن بتفاعل اجتماعي واسع داخل الشبكة الكلية التى تكتنفها وتحركها . ذلك أن تجاوز القضايا المركزية المهيمنة لا يعتمد على مجرد نقدها .. ناهيك عن أن هذا النقد قد لا يطرح بالضرورة أفقا بديلا .

لقد سعت هذه الأطروحة المنهجية إلى إدراج الفكر (وفكر الهوية طبعا) ضمن نظرية عامة فى الفعل . وبدلا من نظرية الهوية (بالمعنى المنطقى الأرسطى العام : أ=أ) يفترض هذا المنهج أن كل هوية ، بالمعنى الأرسطى ، أو حقيقة ، هى فعل تم تثبيته فى مفهوم ، كما تفترض أن المفهوم ذاته فعل ، سلاح للتملك ، سواء فى عالم الفكر المحض أم العالم الاجتماعى عموما .. فالفعل هو الذى يحدد الصفة والمفهوم .

وفوق ذلك يمكن القول بأن هذا النموذج المنهجى الذى لمسنا أبعاده لمسا سريعا من القوة والشمول بحيث أنه قادر على إنتاج "أنطولوجيا" كاملة . فنحن نستطيع أن نعممه على أية ظاهرة اجتماعية أو طبيعية ، لأن كل كائن ، لأنه فعل، هو فى ذات الوقت نفى أو سلب (مقولة هيجل الشهيرة : كل تعين سلب وكل سلب تعين ، منقولة على صعيد الفعل) ، لأنه يحتل مكانا لا يحتله كائن آخر ، ويتمتع بخصائص فاعلة فى غيره من الكائنات . فكل وجود هو إذن فعل استبعاد وقبول .. وبالتالى فهو "منظور" . فالبكتريا على سبيل المثال لها منظور .. لأنها "تدرك" العالم فى حدود قدرتها الكيميائية على استقبال المؤثرات ، وتتحرك وفقا لهذه القدرة وتفعل وتحوّل غيرها من الموجودات . فالمسألة ليست فحسب أن الفكر فعل اجتماعى لكائن طبيعى (الإنسان) ، ولكن أيضا أن كل وجود فعل ..

لأن كل وجود هو في حده الأدنى تمييز واستبعاد وانتقاء ، كالفكر . ذلك أنه لا يوجد وجود محايد أو "طبيعي" ، فكل وجود فعل ، لأنه – شئنا أم أبينا – فرض لأمر واقع : لأنه يفرض على كل ما يحيط به أخذه في الحسبان .. دون أن يعني هذا بالطبع أنه ينشئ وجوده بنفسه . وعلى سبيل المثال فإن العالم الذى نعيش فيه مكون من ذرات ، وهذه الذرات ليست سوى الحالة التي وصلت إليها المادة بعد الانفجار العظيم بزمن معين ، أى في ظل درجة معينة مما يمكن أن نسميه الضغط العام للكون .. فالذرة إذن كيان يدين بوجوده لمجموع توزيع المادة في الكون في لحظة معينة . وعلى نمط التحديدات المنهجية السابقة نستطيع أن نقول أنه إذا كان كل وجود فعل فإن هذا الفعل بدوره ليس ممكنا في طبيعته وخصائصه إلا في ظل شبكة عامة معطاة سلفا من الأفعال .

بناء على ذلك كله لم تطرح هذه المقالات سؤالا عن "هوية" مصر ، ولكن عن "خطابات حقيقة" حول الهوية نشأت في ظروف معينة وواكبت إنشاء الدولة الحديثة ، التي تعد أجهزتها أساس كل شعور قومي . وهذا هو أساس ما أكدت عليه المقالات من أن أفكار الهوية لا "تكتشف" الهوية وإنما تخلقها خلقا ، وتقمع خصوصيات بعينها وتعمق خصوصيات أخرى وتخلق منها بؤرة صراعية ضمن سياق عام لإنشاء القومية بالحديد والنار . وبناء على التحديدات المنهجية السابقة لم تقل هذه المقالات بأن نشأة أيديولوجيات الهوية أمر يترتب بشكل آلى على فعل إنشاء الدولة الحديثة ، وإنما أشارت إلى الدور الكبير الذى لعبته الإنتليجنسيا الحديثة في إبراز مفهوم الهوية كبؤرة صراعية مع تصاعد احتجاجها على النظام في أوقات مختلفة . وعلى ذلك فإن الهوية كبؤرة صراعية محورية نشأت في ظل خريطة محددة من الصراعات (أى الأفعال) الاجتماعية التى واكبت إنشاء وتوطيد دعائم سلطة هذه الدولة ونشرها في أعماق البلاد ونفوس الأفراد . وبغير هذه الخريطة المحددة من الصراعات ، ووضع الإنتليجنسيا الحديثة داخلها ، كان يمكن للصراع الأيديولوجي أن يتخذ مسارا آخر ، حتى مع وجود الدولة القومية

الحديثة . وأخيرا فإن محاولة فك هيمنة أيديولوجيات الهوية تـدرك أنها فعل هـدم مقصود ، وليس مجرد اكتشاف "حقيقة" ، ولا تلزمها من فكـرة أن تكـون حقيقـة أكثر من أن تكون مناسبة ، كفعل أيديولوجي ، لآفـاق تغيرات اجتماعيـة ، محليـة وعالمية ، ممكنة في الحاضر والمستقبل ... وهذا ما ينقلنا إلى التعقيب السياسي .

مشكلة القيمة

كانت المقدمة التي كتبها طارق البشرى عام ١٩٨١ لطبعته الثانية من كتابه الأشهر "الحركـة السياسـية فـي مصر ١٩٤٥ – ١٩٥٢" شـهادة فكريـة عاليـة القيمة عن تحول واحد من كبار مفكرينـا – فـي تقديـرى – إلى تبنـى أيديولوجيـة الهوية الإسلامية .. أو بالأدق الخطوة الأولى في هـذا التحـول . وبـالطبع فـإننى لا أنوى هنا أن أناقش مجمل الأسس الفكرية لهذه المقدمة المهمة ، ولكن سـآخذ منها ما يتعلق بمشكلة "الموضوعية" في مقابل "الالتزام" . فوفقـا لطـرح طـارق البشـرى فإن العلاقة بينهمـا تشبه العلاقـة بـين "علـم" الحروب وقـرار القتـال ، والبـاحث بالجندى :

محاولة نزع عنصر الانتماء من الباحث في تناوله لقضايا قومه ، هو جـزء مـن عملية "تحييده" ، أى عزله عن قضايا وطنه وشعبه ، أى أن خلع الانتماء يُفيد خلع الباحث نفسه ... وعندما يتم ذلك نكون قـد اغتربنـا عـن ديارنـا وعـن أنفسنا ...

على الجندى أن يكون موضوعيا بطبيعة الحـال ، ومعترفـا بـالحقـائق إلى أقصـى درجة ، ودارسا لكل ما يحيط به . ولكن إذا اشترطنا عليه فـي كـل ذلـك أن يطرح انتماءه ، لأنه مجرد تحيز قد يخفي عنه الحقائق ، إن فعلنا ذلك نكون قد حيَّدناه ، أى أخفينا عنه أهم الحقائق ، وهي من هو ومـا وجهتـه . نكـون قـد اشترطنا عليه ليمسك بالسلاح أن تُسمل عيناه ، وهمـا مـن الناحيـة القتاليـة نفسها ، أهم من السلاح في يده بطبيعة الحال . هذا السلاح الضريـر سـلاح أعزل ، فاقد للوجهة والمنطلق (ص ص ١٠ – ١١ من مقدمة الطبعة الثانية).

وكما هو واضح فإن الباحث – ولنقل المثقف عموما – جندى .. والبحث والثقافة هما سلاحان يستخدمهما بصدد معركة معينة ، هي الدفاع عن قومه (ولنقل هويته) . ويقول لنا طارق البشرى أن هذا الجندى يجب أن يكون موضوعيا ، بالطبع لكي يتعرف على نقاط الضعف والقوة في جيشه (أى قومه) وجيش الأعداء على حد سواء . ولكن انحيازه ليس بالطبع مرتبطا بهذا التحليل الموضوعي ، فهو ينتمى لهذا الجيش وليس الجيش الآخر ، وهدفه هو تحقيق أفضل النتائج لجيشه وليس الانحياز لواقع موضوعي مجرد . فهو إذن منحاز لقومه دون أن يمنعه ذلك من الرؤية الموضوعية . وبمعنى آخر فإن المفكر يفكر في حدود مهمته القتالية ، في حدود هويته المعطاة سلفا . وكما يتضح من سياق المناقشة كما أوردها طارق البشرى فإن الموضوعية مسألة نسبية ، أما الالتزام فليس نسبيا بأى حال .

وهكذا يمكن أن نقول أن طارق البشرى يطرح تصورا "منظوريا" .. فالموقع الذى ترى منه ثابت ، أو يجب أن يكون ثابتا ، بفعل التزام أخلاقى وانتماء أصلي، أما الرؤية الموضوعية فاجتهاد تال لهذا الانتماء ، يتوقف على قدرتك وما أُتيح لك أن تعرفه . فالجندى لا يعرف طبعًا كل كبيرة وصغيرة عن جيشه هو ، ناهيك عن جيش العدو .. وقد يصل بالتالى إلى نتائج خاطئة جزئيا أو كليا عن نواحى القوة والضعف .. ولكنه يظل ملتزما دائما بأنه يحاول أن يحقق "النصر" . وعلى ذلك فإن ما رصدناه بصدد أيديولوجيات الهوية كواقع يتم تحليله وفقا للمنهج المذكور سابقا ، يقدمه طارق البشرى هنا من الناحية العكسية ، كالتزام أصلى ، على الباحث/ الجندى أن يكافح للحفاظ عليه ، بحيث لا يقع في شراك الأعداء الذين يخدعونه بمقولة "الموضوعية المطلقة" . فالالتزام ، الذى يمكن أن نسميه من حيث المنهج المطروح هنا الموقع الخاص داخل الشبكة الاجتماعية والأيديولوجية يقدمه طارق البشرى من زاوية اختيارية وأخلاقية .

وإذا أحببنا أن نمد هذا التصور على استقامته سنقول أن عليك أن تفهم

دوافع جنود (باحثى) الأعداء ، ولكنك لن تتبناها أيا كانت قوة منطقهـا .. فهـذه هى الخيانة بعينها . وعليك أيضا أن تحرم ذلك الجندى الخصم بقـدر الإمكـان مـن فهم مواطن قوتك وضعفك ، وذلك أن تستخدم كل الوسائل الممكنة فى خداعـه . وأنت إذن ، كجندى ، تشكل مع جيشك ذاتا فى مواجهة ذات نقيضـة أخـرى ، لها أهدافها المناقضة تماما لأهدافك . غير أن مطلب الموضوعية سوف يجعلـك فيمـا أظن تحاول أن تفهمه كذات أخرى نقيضة .. وهذا – على صعيـد الفكـر السـائد هنا – موقف أكثر تقدما بكثير من بروباجندا الهوية "الشغالة" هنا ليل نهار، والتـى تعجز عجزا مطلقا عن مجرد طرح فكـرة فهـم الأعـداء ودوافعهـم . غـير أن هـذا الموقف الموضوعى ، القائم على الاعتراف بذات الخصم المتميزة ، ليس طبعا أكـثر من خطوة لنفيها ، لتحويلهـا إلى موضـوع ، سـواء بمحاولـة زعزعـة إيمـان جنـدى العدو الذى افترضناه بقضيته ، أو بتحطيـم إرادتـه وابتلاعـه وإدماجـه عـن طريـق الحرب . فأنت كجندى تدرك أن عدوك ذات نقيضة ، وتحترم هذه الحقيقة مؤقتا ، ولكن بهدف إنهائها وتحويله إلى موضوع لك .. فالمعسكرات الثقافية محددة سلفا: إنها خنادق الهوية .

فعلى خلاف ليوتار المثالى الذى ينادى باحترام استقلالية "ألعاب اللغـة" – أى الأفكار ، وإدانة كل محاولة للحد من حرية هذه الألعاب ، يطرح البشرى تصـورا أداتيا تماما للفكر : فالفكر جندى فى خدمة الهوية . وبالتالى أستطيع أن أقـول أنـه مضطر لأن يقبل منطقيا بجميـع أنـواع القمـع إذا ثبـت أنهـا تحقـق مصلحـة الهويـة المختارة . ولا أقصد طبعا أن طارق البشرى ، فى كتاباته فى التاريخ ، معاد لحريـة الفكر ، ولا أنه ممن يؤرخون كنوع من المناورة المحسوبة فى خطة حربية ، بكل مـا يتطلبه ذلك من خداع وإخفاء للأفكـار ، وربمـا الوقـائع أيضـا .. بـل ربمـا كـانت كتاباته المهمة نموذجا عكسيا تماما . ولكن المسألة هنا هى مـا يـترتب منطقيـا علـى التشبيه الذى اختاره للمفكر .. التشبيه بالجندى .

وإذا كنا نتذكر ، فقد بدأنا هذا التعقيب بسؤالين ، كان ثانيهما عن القيمـة ،

ويقول : كيف يمكن أن يوجد هدف سياسي بغير قيمة مطلقة ؟ وبرغم اتفاق هذه المقالات مع طارق البشرى بشأن نسبية الطرح المعرفى عموما لارتباطه بالموقع الذى يشغله الرائى ، فإنها على خلاف طرحه "أدانت" - إن جاز التعبير - أطروحات الهوية لأنها تضفى على ذاتها قيمة مطلقة ، ورفضت الموقع الذى أدمن المثقفون هنا على ادعائه ، وهو القول بأنهم ضمير الأمة - أيا كانت هذه الأمة في مفهوماتهم المختلفة . فإذا جارينا طارق البشرى فى تشبيهه العسكرى يمكن أن نقول أن هذه المقالات تفترض نوعا آخر من المثقفين/ الجنود .. فمن هو ذلك الجندى ؟

لو افترضنا أننا أمام جندى غير مشبع تماما بـ"التوجيه المعنوى" الذى يجعل منه جنديا منتميا على نحو ما يريد طارق البشرى ، فسوف يرى الأمور بمنظور مختلف تماما . فهو لم يبتلع بسهولة بروباجندا "التوجيه المعنوى" التى تُمارَس عليه يوميا من جانب أجهزة "الجيش" ، ولن يسمح بالتالى بأن تدعه هذه الأجهزة "يكتشف" فجأة أنه "أصلا" !! جندى من جنود الدين أو الوطن أو العروبة وما إلى ذلك ، وسيظل يتذكر أنه قد تم سحبه من قريته أو حيه بالقوة الجبرية ، وأُخضع لتدريبات وعقوبات وأوامر بغير أن يكون مطلوبا منه أن يفهمها أو يقول رأيه فيها .. ناهيك عن أن يوافق عليها ، فضلا عن غسيل المخ المتواصل والمحظورات التى لا تنتهى ، والتى تهدف بالضبط إلى الحفاظ على وضعه كجندى ، أى كترس مسخر فى آلة الوطن والدين وما إلى ذلك . وسوف يدرك جيدا أنه إذا حاول أن يبدى رأيا فى المعركة وجدواها فسيكون مهددا بالمحاكمة العسكرية بتهمة الخيانة العظمى . أما بالنسبة للمثقف غير المشبَّع بالتوجيه المعنوى فيدرك أن مصيره هو "بوتقة التكفير" التى تناولتها المقالات مرارا .

وسوف يدرك هذا الجندى ، إذن ، أن الحرب من خنادق الهوية لم تكن بالنسبة له خيارا ولا قرارا أخلاقيا أو غيره ، على نحو ما توحى صياغة طارق البشرى ، بل أمرا عسكريا جبريا ، أو بالأدق ضغوط متواصلة من جانب

الأيديولوجيات السائدة ، أو "التوجيه المعنوى" ، لتصوير الأمر على أنه معركته الخاصة "البديهية" والوحيدة التي تستحق حياته نفسها .

وإذا أمعن هذا الجندى الافتراضى فكره قليلا فسوف يدرك أن جنود الأعداء لا يختلف وضعهم عن وضع زملائه ، وأنهم إما مجبرين على القتال وإما تعرضوا لعمليات غسيل مخ جعلتهم متلهفين حقا على قتله . غير أن هذا الجندى لن يخلص من ذلك إلى التمرد مباشرة .. فسوف يدرك أنه نظرا لوقوعه في الأسر بالفعل (أى أسر جيش الأمة والدين وما إلى ذلك) فإنه قد أصبح عمليا تحت رحمته، وأن من مصلحته أن تنجح خطط "جيشه" العسكرية ، لأن نجاحها سيعنى تقليل الخسائر البشرية ، وبالتالى تقليل فرص قتله هو وزملائه في المعركة التي لم يخترها ولم يكن له رأى فيها .

فإذا تصورنا أن هذا الجندى قد قرر أن يُعمل فكره في وضع استراتيجية تنجيه من هذا المأزق فسوف تكون على الأرجح تدبير نوع من الفرار الجماعى الذى يجعل أجهزة "الأمة" عاجزة عن إلقاء القبض عليهم وردهم إلى "هويتهم" المنصوص عليها . وسوف يحاول طبعا أن ينشر هذه الفكرة إذا استطاع عند جنود الأعداء أنفسهم . ولكن عليه أيضا أن يقنع المدنيين .. فكيف سيهرب مع زملائه إذا كان سيواجه بعد هربه بيئة معادية ترفض مشروعه أصلا ؟

غير أن هذا كله يعنى أن جندينا الافتراضى هذا أصبح يفكر بطريقة مختلفة تماما عن طريقة الهوية .. وأن القيمة لم تعد بالنسبة له مطلقة ، وإنما مناسبة فحسب .. فهو لا يفكر كممثل للأمة ، وإنما كفرد يبحث عن حريته .. وهو لا يتكلم باسم أمة أو جيش أو أى مطلق آخر ، بل باسم قيمة نسبية تتعلق بأن يعمل الإنسان ما هو مقتنع به ، وأن يملك مصيره بيديه ، وأن يختار معاركه . صحيح أن هذا الموقف يشبه من أحد نواحيه "الأمر الأخلاقى المطلق" عند كانط ، ولكنه من ناحية أخرى غير محدد سلفا .. فهى أخلاق نسبية وفقا لمقتضى الحال .

والحال أن المثقف المصرى ليس حتى هذا الجندى المنتمى الذى يصفه طارق

البشرى ، فهو لا توضع في يديه أسلحة ، بل يرى نفسه ، على العكس ، مسئولا عن وضعها في أيدى "الأمة" . فهو إذن على أقل تقدير "ضابط" على مدى تاريخه المعاصر . والضابط يتصرف دائما كقائد محتمل ، برغم أنه مرءوس ، فوظيفته ، مثل ملاحظ العمال في المصنع ، أن يفرض الانضباط وينقل التعليمات ويشرف على تنفيذها ، ويمارس بوصفه "ضابطا ثقافيا" مهمة أساسية ، هي "التوجيه المعنوى" بالذات . فإذا لم يعجبه القائد فإن طموحه يتلخص في أن يحل محله .. ويبدأ في الشعور بأنه وحده القادر على إصلاح الأحوال ووضع الخطة الصحيحة للنصر. فإذا كانت الهوية تستند من حيث النظرية إلى مقولة الحقيقة فإنها تستند من حيث القيمة إلى مقولة القيادة : قيادة العرب ومصر والإسلام ... الخ .. أو مقولة "ضمير الأمة" . فالمثقف المصرى ضابط ، سواء بحكم موقعه الاجتماعي أو بحكم أيديولوجية الهوية التي يحملها . وبالتالي فإن طموحه يتمثل في أن يصل إلى موقع القائد .. إما بالترقي تحت جناحه أو بالانقلاب عليه .. برغم أن جانبا كبيرا من هؤلاء المثقفين جنود ، أو حتى أقل من ذلك ، مهمشين خارج المنابر الثقافية الكبرى . ولكنهم في الغالب الأعم من الحالات ، بفعل امتيازات الإنتليجنسيا المصرية ، يتقبلون عقلية القائد ويعملون على نقل "أوامر" القائد الحالى ، أو قل أحد القادة الحاليين حسب أيديولوجية الهوية التي يعتنقها كل منهم ، إلى الجنود الحقيقيين ، "الشعب" الذى يستهلك الأفكار ، أو إقناعه ، إذا كان مثقف الهوية متمردا ، بأن تحسين أوضاعه إنما يكمن بالضبط في تغير القيادة ، ومساعدته هو على احتلال هذا الموقع .

نخلص من ذلك إلى أن "النظرة الموضوعية" التي يقترحها طارق البشرى ليست هي "النظرة" الوحيدة الممكنة ، ليست هي "النظرة الموضوعية" بألف لام التعريف . كما أن القيمة التي يطرحها ليست القيمة الوحيدة الممكنة .. فهي نظرة الضابط ، وقيمة القائد الثقافي .. الذى قد يحب جنوده ويهتم بأمرهم ، ولكن في إطار الطاعة والهدف المحدد سلفا ، والذى ترتبط عنده القيمة بتحقيق

النصر لهويته .. التي تؤكد أجهزة "التوجيه المعنوى" التي يباشر الإشراف عليها لكل الجنود المحملين أنها "الـ"قيمة ، وأنها "الـ"حقيقة ، بل ومعنى الحياة الوحيد .

كذلك تتميز نظرة البشرى الموضوعية لهذا السبب بأنها لا أخلاقية بعمق .. فكما تكون الأعمال الأكثر قذارة كالتجسس والقتل الجماعى والخداع هى الأكثر بطولة ما دامت تمارَس تحت عباءة الهوية المقدسة (رأفت الهجان مثلا) ، تكون أفعال التكفير والتشهير هى الأكثر خلودا وتأثيرا فى الممارسة الثقافية . ومثلما يخفى الضابط عن جنوده معظم المعلومات عن العدو – سوى ما يفيد فى توجيههم للقتال ، بعد "تفتيح أعينهم" بالتوجيه المعنوى – يَنهَى مثقف الهوية "الشعب" عن التأثر بأفكار الهويات المضادة والأفكار المضادة للهوية على السواء ، ويطالب بحظر النشر وحماية الأمة وما إلى ذلك . وبرغم أن هذا كله لا يكاد يتصل بإسهامات طارق البشرى البارزة كمؤرخ ، فإنه ينطبق على منظوره ، وعلى الكثير مما ينشره الواقفون معه فى ذات الخندق ، بل وفى خنادق الهوية الأخرى المعادية .

والحال أن المشكلة ليست هى الهوية أصلا .. بل ويمكن من زاوية ما أن تُعتبر هذه المقالات نفسها "شديدة" الانتماء لهوية ما ، بقدر ما أنها "مهمومة" – حسب التعبير السائد – بمشكلات الثقافة المصرية المعاصرة وطابعها القمعى . غير أن طرح مشكلة الهوية كبؤرة للفعل الثقافى ذاته .. أو بعبارة أكثر "عسكرية" : جعل التدريب العسكرى الأساسى منصبًا على "تفتيح الأعين" ، لا معرفة الواقع ولا حتى حمل السلاح واستخدامه ، هو أمر يُخفى أكثر مما يُظهر ، ويُخفى على وجه التحديد هنا طابعه القمعى اللا أخلاقى .

ومن الواضح أن هذه المقالات ، إذ تنطلق من رفض وصاية الدولة والمثقف ، ترفض منظور هذا "الضابط الثقافى" ، وتطرح بالمقابل ثقافة تقوم على العداء للوصاية بكافة أشكالها ، يمكن أن تسمى تجاوزا "ثقافة المقاومة" . أما لماذا "تجاوزا"، فلأن المقصود ليس وضع "الخير" فى مقابل "الشر" : المقاومة فى مواجهة

الوصاية .. وذلك لسببين : أولهما أن ثقافة الحرية أو المقاومة هي سلطة ، مثل كل ثقافة ، بل وقابلة للانقلاب إلى أسوأ أشكال السلطة : القمع باسم الدفاع عن الحرية بالذات ، على نحو مطالبات التنويريين عندنا برقاب الإسلاميين باسم الحرية. كذلك فإن ثقافة الهوية هي من أحد جوانبها ، خصوصا في ماضيها المجيد ، ثقافة مقاومة من أحد نواحيها : مقاومة الريف لاستغلال المدينة ، والأقاليم للعاصمة ، والعاصمة للنظام العالمي الجديد . إلا أنني أعتقد أن هذه المقاومة لم تحتج إلى اكتساب هذا الزى الهوياتي ، وتبنّي هذا الكلام الكثير عن "الموروث والوافد" ، إلا بسبب الافتقار إلى تقاليد المقاومة المباشرة ذاتها ، فتنحو إلى استبدال قهر بقهر وسلطة "خيرة" بسلطة "سيئة" .

ومن أحد الجوانب يمكن أن نعتبر اتجاه الحكم إلى الاهتمام بالصعيد وتنميته استجابة لاحتجاج الإرهاب الهوياتي . ومن هذه الزاوية يمكن أن نقول أن مقاومة الصعيد قد حققت بطريقة ملتفة وخطرة بعض مطالبه المهمة . أما خطورة هذه الطريقة فلها جوانب متعددة ، منها إزهاق أرواح الأبرياء ، الذى ينطوى على استرخاصها في سبيل المبدأ ، وتآكل ذهنيات أعضاء هذه المنظمات أنفسهم بالدخول في نوع بالغ الضيق من المعتقدات ، والنزعة الديكتاتورية الواضحة ، حيث لا يسعى هؤلاء الناس ، مثل كل حَمَلة أيديولوجيات الهوية ، إلا إلى استبدال قهر يعتبرونه شرا بقهر آخر يعتبرونه خيرا ورسالة إلهية .. فالجميع يقدس "التوجيه المعنوى" مع اختلاف المحتوى جزئيا . والأهم من ذلك كله أن هذه الطريقة في المقاومة ترسخ السلبية بين أوسع القطاعات ، حيث يجد الناس أنفسهم محصورين بين نيران النخبة الحاكمة ونيران النخبة "المجاهدة" ، ليكون دورهم في النهاية هو دور الغنيمة التى تتنازع عليها النخب التى تعتبرهم ملحقا ، أو جنودا، لها وتدعى الكلام باسمهم وباسم خيرهم الخاص ، سواء خيرهم في الدنيا وحدها أو في الدنيا والآخرة معا .

كذلك فإن ثقافة الهوية لها أسس موضوعية ، عملت على استمرارها حتى

وقتنا هذا ، أهمها الاحتياج الذى يفرزه الريف ، أو بـالأدق الانتقـال من الريـف والبنادر للمدن الكبرى ، إلى ثقافة هوية تعويضية عـن الأمـان المفقـود ، خصوصـا إذا بقي وضع المتعلمين الاجتماعى على سـوئه . فحل الهويـة حـل سـهل وبديهـى ومتوفر .. وهو يعوض عن قيم المحافظة التقليدية ويخدمهـا .. كمـا يخـدم فـى ذات الوقت طموحـات الارتقاء الاجتماعي مـن خـلال الاحتجـاج باسـم الهويـة ضـد الدولة. وأعتقد أن هذا التفسير أفضل مـن القـول بـأن أيديولوجيـات الهويـة تمثـل احتجاج المـوروث والأصيـل علـى الوافـد والدخيـل . وبهـذا المعنى تحتـاج ثقافـة المقاومة إلى تغليب فكرة حق المقاومة وتنظيمها على النقـد الأخلاقـى الـذى يـدور حول فكرة فساد الدولة والتحلل الاجتماعى وما يسمى "أزمة الانتماء" .

فالمسألة إذن ليست إيجاد "طريق ثالث" – إذا استخدمنا أحدث المصطلحـات – بين الفساد والإرهاب كما يطرح البعـض ، بـل إدراك أن مـا يسـمى الإرهـاب يعمل كحجة لدعم ما يسمى الفساد ، والعكس بالعكس ، وأن القضية الغائبة هنا ليست البحث عن "حجر الفلاسفة" الثالث أو العاشر ، ولكن تأكيد حق المقاومـة المباشرة ، حق التنظيم المستقل ، حق الاحتجاج على الدولة وأجهزتهـا بغير أقنعـة هوياتية ، أى بلا وصاية ، وبغير دق طبول الحرب على الفساد والإرهاب .. تلـك الطبول التى لا تدعم المقاومة بقدر ما تسبب الصمم وتكرس أدوار نخـب هامشـية أصبحت دعايتها من أجل الحشد غير فاعلة .

غير أن تأكيد حقوق المقاومة المباشرة على حساب ثقافة الهويـة لا يعنـى علـى الإطلاق المطالبة "بحظر" هذه الثقافة بأيديولوجياتها المختلفة ، ولا تجريمها واستعداء الدولـة عليهـا بـالطبع ، لأن ذلـك يعنـى إنهـاء المقاومـة قبـل أن تبـدأ ، بتكريـس السـلطوية ووحدة الحقيقة . فالمطروح هنا ليس "توجيها معنويا" بديلا ، وإنما ثقافـة إبداعية متحررة من المحظورات . بل ويمكن القول بأن "ثقافة المقاومة" – اصطلاحا – تقبل التحالف مع ثقافات الهوية أو بعضها بصدد كـل قضيـة تسـلك فيهـا هـذه الثقافات كثقافة مقاومة . فالمطروح هنا ليس "تكفير" ثقافـة الهويـة باسـم الحريـة ،

وإنما تغيير المنظور العام للثقافة بمجمله .

وبالطبع فإن هذا الاقتراح ليس مقدما إلى "جنرالات" الثقافة .. فالجنرال لن يستطيع أن يفكر إلا بوصفه جنرالا ، حتى لو كان جيشه قد هُزم مسد ...مي بعد .. ولكنه مقدم إلى "البروليتاريا الثقافية" التي تتشكل الآن وتتحدد مواقع "طلائعها" في العشرات من مراكز الأبحاث الجديدة ومنظمات العمل الأهلي والصحف الكثيرة الجديدة وقنوات التليفزيون المتكاثرة ، يعملون في جمع وتصنيف المعلومات وتجميع الوثائق وإعداد الندوات والمؤتمرات والبرامج ونشر الأبحاث . وهي فئة يُنتظر ، في ضوء تكنولوجيا المعلومات الجديدة والتطورات التي ترتبت عليها في البلدان المتقدمة ، أن تتسع .

وهم أيضا يشكلون جيلا جديدا ، اكتسب وعيه في عهد ما بعد الحروب وما بعد الناصرية ، وفي ظل نظام مستقر أعيدت فيه صياغة الأدوار الثقافية بشكل أكثر "ليبرالية" بكثير من الوضع الناصري وما قبله ، وفي ظل انفتاح أكبر بكثير على الثقافات "الخارجية" ووفرة في وسائل الاتصال الفكري بالخارج التي لا تني النخبة القديمة عن التحذير من مخاطرها . تلك هي الأوراق الرابحة في يد "ثقافة المقاومة" المقترحة في مواجهة ثقافة الهوية ، التي تفقد على مدى عقود طابعها كثقافة مقاومة ، وتزداد سمتها السلطوية تجذرا .. وبالذات في مواقع المعارضة للحكم القائم أكثر من مواقع السلطة .

وفي مواجهة ما يشتكي منه مثقف الهوية من تآكل المقاومة السياسية وصعود هيبة الدولة – وليس رخاوتها كما يدعي جلال أمين – تطرح ثقافة المقاومة فكرة واجب المثقف ومصلحته في تشجيع مختلف التكتلات التي تطرح نفسها دفاعا عن حقوق عامة أو خاصة . وبدلا من سلاح الاتهامات المُشهر دائما والدعوة لفكرة الدولة العادلة الخيالية ، التي يُفترض أنها تُعيد أمجادا ماضية بلا خطة أو هدف ملموس ، تفترض ثقافة المقاومة أن المقاومة المنظمة لمختلف البشر هي الوسيلة الفعالة لإيجاد ضمانات حقيقية وملموسة وفاعلة لما يمكن أن يسمى "إنصاف"

الأفقر والأضعف . فالرأسمالية المتوحشة لا تحتاج لمواجهتها إلى دولة عادلة خيالية ولكن إلى منظمات مدنية ونقابات مستقلة قوية يتولى أمورها فعليا أصحاب الشأن أنفسهم .. كما تفترض أن "مآل الهوية" – وقل الهويات المتصارعة – يجب أن يخرج عن نطاق معارك النُخب الحاصلة ليكون في أيدى البشر أنفسهم ، على النحو الذى يرونه هم من خلال تفاعلاتهم مع واقعهم بكل ما يحيط به ، لا على النحو الذى يراه "ضباط الثقافة" مناسبا . فالقضية التى تطرحها ثقافة المقاومة هى قضية الحقوق السياسية والمدنية ، لا المفاهيم الأخلاقية بشأن "الانتماء" و"الموروث" التى تُفرض من أعلى بجهود الأيدى المباركة لمثقف الهوية الطهور الذى يدعى أنه بشير دولة لا تقل طهرا .. ناهيك عن أحلام المجد والعظمة والسؤدد ... الخ ، التى يلهى بها مثقف الهوية الناس عن واقعهم المباشر .

أما بالنسبة للثقافة فمن البديهى أن ثقافة المقاومة تدعو ، لا إلى فتح الأبواب علىّ مصراعيها ولكن إلى تحطيمها .. فلا مجال هنا لوصاية بحجة "حماية الشباب" أو "حماية ضعفاء العقول" . فلكل فرد أن يختار قيمه ومعارفه وعقائده وينشئ ثقافته الخاصة بقدر استطاعته وإمكانياته . وأيا كان أثر ذلك على الهوية فسوف تبقى دائما هوية تجمع البشر جميعا ، وخصائص متغيرة تاريخيا تفرقهم .. إلا أن مستقبل الصراع بين هذين الجانبين يجب أن يترك للتطور الطبيعى العام ، بدلا من المحاولة المضحكة لتجميده باسم ماض "موروث" كان هو ذاته جديدا "وافدا" ومحطما لهويات سابقة يوما ما .

ولهذا كله لا يجد "مثقف المقاومة" – إن جاز التعبير – فى "التحلل" الذى يرصده مثقف الهوية أمرا مكروها بحد ذاته .. بل علامة حيوية . فانهيار نظم الفكر القديمة من العلامات المشهودة فى تاريخ الفكر الحى .. ولم يعرف التاريخ فيما أظن انتقالا سلسا بسيطا يتم فى غمضة عين من نظام فكرى أو سياسى إلى نظام آخر . فالكلمة المكتوبة التى يجرى البكاء على تراجعها تحجرت فى القيم التقليدية الموروثة .. بل وتتراجع نحو مزيد من الأصولية . واللغة التى لا ينقطع

البكاء على جهل المتعلمين بها يمكن أن يُعتبر تراجعها خطوة إيجابية نحو الانتقال إلى لغة مكتوبة حية لها صلة باللغة الشعبية المنطوقة وتعبيراتها وروحها . وليست أعراض الإثارة السياسية الجامحة التي تدوى في صحافة سوى أعراض التراجع الذى يبشر بإمكانية إنهاء السيطرة القمعية لثقافة الهوية .

وتتمثل فرصة ثقافة المقاومة في استغلال هذا التراجع في الدعوة لأولوية تمتع الجميع بلا استثناء بالحقوق المدنية والسياسية كافة على أنقاض ثقافة الهوية .. أى حق الجميع في التنظيم والمقاومة بغير إذن مسبق من الدولة ، وحقهم في اختيار ثقافتهم ومعتقداتهم وتطوير لغتهم . ومن وجهة نظر ثقافة المقاومة تتبدل الأولويات جذريا : فعلى الصعيد المحلي يكون قانون الجمعيات القمعي الذى يجرى إعداده الآن أخطر من مجموع "المؤامرات العالمية" ، الواقعية والوهمية سواء ، لأنه يكرس السلبية وإحكام قبضة الدولة (غير الرخوة) مزيدا من الإحكام على أية مبادرات أهلية ، وبالتالى محاولة قتل حق المقاومة فى المهد . وبالمثل تكون الحقوق المدنية والسياسية للفلسطينيين ، سواء داخل إسرائيل أو أرض "السلطة الوطنية" أخطر بكثير من التفاوض على كيفية تقسيم الكعكة بين الدولتين القمعيتين : الإسرائيلية والعرفاتية . وتتمثل المشكلة العربية الجوهرية لا في وجود اليهود أو استيعابهم في المنطقة ، ولكن في أيديولوجية الهوية الصهيونية القمعية التي ساهمت إسهاما كبيرا في دفع المنطقة كلها إلى الخلف وارتمائها في أحضان ثقافات هوية قمعية مضادة متزايدة الحدة والتطرف .

ومن الناحية الأخلاقية تتضمن ثقافة المقاومة مبدأ احترام كرامة الأفراد وحياتهم ، والتخلى عن فكرة "التضحية" بهم من أجل الهوية المختارة أيا كانت ، ناهيك عن وضع هذه الفكرة كمثل أعلى غير قابل للنقاش . فقضية تغيير العالم ليست هنا قضية هوية ، بل قضية الحقوق الشخصية . وترى هذه الثقافة أن إهانة فرد فى قسم شرطة أو مصلحة حكومية ، سواء كان متعلما أم لم يكن ، إخلالا جسيما بالحد الأدنى اللازم توفره من الكرامة الشخصية لكل فرد .. وبالطبع

فإنها ترفض تماما القول بأن "الطبقات المنحطة" تحتاج إلى معاملة منحطة ، على نحو ما يتم "تفهيم" خريجي كلية الشرطة وغيرهم من العاملين في الأوساط الرسمية التي تتعامل مع هؤلاء "المنحطين" . فالفرد "المنحط" ليس مسئولا عن تسليم "قفاه" للسلطة لكي تشعر ، هي والطبقات العليا والوسطى بالاطمئنان ، بل إن عليها أن تحترم كيانه وتعمل على الحفاظ على ما تسميه الأمن في حدود الإبقاء على هذا الحد الأدنى المقدس .. فإذا لم تنجح فعليها أن تتنحى ليتولى غيرها المهمة بنفس الشروط . أما النداء من أجل الثورة فأمر مفرغ من المعنى الحقيقي إذا كان ينادى أفرادا عجزوا عن التكاتف دفاعا عن حقوقهم الأولية ، ويقفون في أفضل الأحوال مستعدين للإلقاء بأنفسهم في أحضان أول زعيم محتمل يعدهم بالانتقام لهم ، بدلا من أن يملكوا مصيرهم بأيديهم ، وهو في الوضع الحالي مجرد نداء من جانب النخبة الساخطة تبحث بموجبه عن أتباع لتقودهم .

❖

وقبل أن أطرح اقتراحاتي بشأن المواقف الأساسية لثقافة المقاومة أحب أن أشير إلى أن مجمل هذا الطرح – المتناثر على مدى هذه المقالات العشر وهذا التعقيب – وإن كان يطمح في التحليل الأخير إلى المساهمة في إعادة صياغة المحاور الأيديولوجية للثقافة المصرية المعاصرة بتفكيك مفهوم الهوية منهجيا وسياسيا، فإنه ينطلق نحو هدفه هذا – كما لعل القارئ قد لاحظ – من موقع يقع بشكل أو بآخر على حواف معسكر اليسار (الذي لا يشمل في عرفي الناصرية وما يشبهها ، طبعا) ، ويعنى بصفة خاصة بالإسهام في إعادة صياغة أيديولوجيته واستعادة روحه الكفاحية التي أشرت إليها في المقال العاشر على أسس جديدة .

وعلى خلاف الندوات وحلقات النقاش التي اجتمعت لتناقش "أزمة اليسار" و"أزمة الماركسية" ، لتنتهي إلى توصيات عامة حول "إضفاء طابع ديمقراطي" – إن جاز التعبير – على أيديولوجية اليسار ، مع التمسك بمجمل أيديولوجية "التعبير" عن الفقراء أو الطبقة العاملة ، والتشبث إلى النَفَس الأخير بما يُسمى "مكتسبات

الناصرية" .. انطلقت هذه المقالات من التسليم بواقع هزيمة اليسار أيديولوجيا وسياسيا ، سواء أمام التيار الأصولي منذ عقود ، أو أمام التيار الليبرالي الجديد الآن . وبدلا من إلقاء اللوم على "البترودولار" و"الأفكار المستوردة من الخليج" ، أو "الانفتاح الاستهلاكي" ؛ وبدلا من منافسة الأصولية على شعارات الهوية على نمط "الدفاع عن الثقافة القومية" ، وألعاب ما يسمى "مقاومة التطبيع" ؛ وبدلا أيضا من دعوة التحالف مع الأصولية باعتبارها تيارا كفاحيا .. انطلق هذا الطرح من ضرورة مواجهة الأصولية ، التي كانت صاعدة ، في تقديري ، وتتراجع الآن، لا أمام اليسار ، ولكن أمام الليبرالية الجديدة والأيديولوجية الحكومية التي أصبحت الآن أكثر تقدما من مجمل الأطروحات اليسارية .

غير أن مواجهة الأصولية هنا لا تنطلق من منافستها بشأن "صحيح الدين" على نمط اتهامها من قِبَل ماركسيين بالتأسلم (١١) ، ولكن عن طريق اجتثاث الأصولية من جذورها ، بحرمانها من مناخ "بؤرة الهوية الصراعية" الصحي للغاية بالنسبة لها ، والتي ترعرعت في ظلاله بفضل الناصرية واليسار المتشبع بها . ومن هنا كان اهتمام هذه المقالات منصبا أساسا ، لا على نقد الأصولية بمفاهيم التنوير الاستبدادي ، بل على توضيح دور "التنوير" و "اليسار" الهوياتي في بناء مجمل الأسس التي قامت عليها الأصولية ذاتها كأيديولوجية حديثة . إن تحولات مفكرين كبار مثل طارق البشري ، ويساريين مثل عادل حسين ومحمد عمارة – في مقابل تاريخ كبار المثقفين الليبراليين مثل نجيب محفوظ – لتقف شاهدة على أن اليسار إنما يجني على مدى العقود السابقة الحصاد المر لخياراته الأيديولوجية الهوياتية ، التي لا نقول طبعا أنه مسئول عنها ، فهي نتيجة معقدة لتفاعلات شبكة الأفعال الاجتماعية في هذه العقود وشبكة التفاعلات الأيديولوجية خصوصا .

وعلى ذلك فإن نقد اليسار للأصولية في ملتي واعتقادي يتطلب أولا أن ينتقد اليسار نفسه .. أن ينتقد على وجه التحديد سقوطه التدريجي في مستنقع الهوية ، ذلك السقوط الذي وصل ببعض فصائله الآن إلى تصور أن كفاحية

اليسار لا تتأتى إلا بتجرع المزيد من سموم الهوية . أما أنـا ففـى تقديـرى أن يسارا غير أممى لن يصلح لشيء على الإطلاق سوى كجثة فاقدة القدرة على المقاومة فى محرقة الهوية الهائلة .

وهنا يتطلب الأمر أن أضع النقاط على الحـروف بشـأن العلاقـة بـين هـذا مـا طرحته هذه المقالات وأطروحات ثقافة أخرى بازغة ، لها أيضا تحفظاتها على ثقافـة الهوية .. وهى تيار الليبراليـة الجديـدة المتمركـز فـى جمعيـة النـداء الجديـد ومركـز الدراسات الاستراتيجية بالأهرام ، وبعض جمعيات حقوق الإنسان وأماكن أخرى. فإذا كانت هذه الليبرالية تواكب بنجاح عملية التحول إلى اقتصاد السـوق ، فـإن دعوتها الليبرالية لم تصل حتى إلى "دعه يعمل ، دعه يمر" ، فمشروعها يتلخص فى دعوة الدولة إلى إفساح مكان للنخبة المالكة والمثقفـة فـى إطـار طبعـة معتدلـة مـن أيديولوجية الهوية الوطنية ، وهى تؤكد علـى أهميـة الدولـة فـى تحقيـق الانضبـاط الاجتماعى الـذى يضمـن بـدوره "اعتـدال" هـذه الليبراليـة وحمايـة مواقـع النخبـة الجديدة . وفى أقصى أشكال هذه الليبرالية "تطرفا" – جمعيات حقوق الإنسـان – لا تعنى الليبرالية أكثر من التشهير بانتهاكات حقوق الإنسان فى إطار اللعب على حبال التوازنات الدولية والمحلية التى تحكم الدولة . غير أنها لا تفكر على الإطلاق فـى تنظيـم المنتهَكـين أنفسـهم ، أو حتـى إقنـاعهم بحـق الاحتجـاج . فهـى تتـولى الاحتجاج بدلا عنهم ، وفقـا لمفـاهيم فـى "النضـال" قانونيـة و"إنسـانية" – بمعنـى خـيرى . ولكنهـا مـن الناحيـة السياسـية ليسـت سـوى نـوع مـن معـارك النخـب الجديدة، تُدار فى الكواليس فى المحل الأول ، ولا تتعلق بـأى شـكل بحق المقاومـة ذاته . فمشكلة هذه الجمعيات الأساسية ، برغم أهمية دورها فى اللحظة الحالية ، ليست مشكلة التمويل – التى يكثر الحديث عنهـا فـى إطـار المنـاورات السياسـية حول قانون الجمعيات – بل مشكلة التوجه ذاته . وليست مشكلة هذا التوجه أنه يتحالف مع جهات "غير وطنيـة" وينتهـك "قدسـية الهويـة" ، علـى نحـو مـا تتـوالى الكتابات الآن بهذا الشأن ، ولكن التنسـيق العلـوى مـع جهـات معينـة فـى إطـار

مشروع غير نضالي ولا حتى إنساني (كما تُثبت الممارسات التفصيلية) ، وممارسة ذات الطريقة التي تدير بها نخبة الهوية مناوراتها مع الدولة في إطار الحفاظ على التوازن الراهن .

وعلى ذلك فالمطروح هنا لا هو "عقلانية" الأهرام ، ولا "كفاحية" منظمات حقوق الإنسان .. وإنما رهان على إمكانية التخلص من ثقافة الوصاية ، سواء كانت هوياتية أو "عقلانية" .. وإمكانية أن يجد بعض المثقفين جدوى في التخلي عن هذه المواقع الحصينة المرتبة لصالح ثقافة أكثر تحررا ، تفتح آفاقا أكبر أمام المثقف من خلال حرية تنظيم الناس أنفسهم ونمو احتياجهم بالتالي إلى ثقافة غير تلقينية من النمط الهوياتي . وفي هذا الإطار يمكن طرح هذه النقاط كمجرد اقتراحات أولية :

- رفض تحصين ثقافات الهوية من النقد ، باسم الهوية الوطنية أو الدينية أو أي مسمى برّاق آخر ، وتبني مبدأ حرية الفكر والعقيدة والنشر والتعبير بغير قيود فكرية أو "أخلاقية" أيا كانت ، بما في ذلك طبعا حظر مصادرة المطبوعات باسم أي "صالح عام" أيا كان .. ونبذ ثقافة الوصاية والتكفير أيا كانت منطلقاتها ، وتشجيع الجميع على التحرر منها.
- رفض تقييد التفاعل الثقافي بأية حدود هوياتية والدفاع غير المشروط عن حق التفاعل الحر مع جميع الثقافات ، وبصفة خاصة ثقافات المقاومة العالمية ، أيا كان مصدرها .
- مقرطة الدولة بتوفير حق الرقابة من أسفل ومنحه وضعا مؤسسيا : رقابة الجمهور على الأجهزة الرسمية ، والموظف على رئيسه ، والطالب على أستاذه ... الخ . فضلا عن مجموعة الحريات المعروفة : حق الإضراب والتظاهر والاعتصام والدعاية وإقامة الأحزاب والمنظمات الأهلية .
- تشجيع التفكير المستقل لجميع الأفراد والتنظيم المستقل لجميع القوى ، والدفاع المبدئي عن حق الجميع في ممارسة الاحتجاج بكافة الطرق السلمية .

- نشر الثقافة والقضاء على عقلية وصاية المثقف .. وهذا يتطلب بصفة أساسية تحرير اللغة المكتوبة من القواعد الموروثة وإتاحة الفرصة لها للتطور خارج قفص الوصاية الضيق لمجامع اللغة والمصححين اللغويين ومجمل هذا الجهاز الأيديولوجي الذى يترتب على نشاطه إقامة حوائط هائلة الارتفاع تحول عمليا دون انتشار الثقافة وتحافظ على طابعها النخبوى ، انطلاقا من الحق الديمقراطى البديهى لكل ناطق أصلى للغة فى تغيير مفرداتها ونحت غيرها وتغيير معانيها .. كما يحدث فى كل لغة حية .

وبالطبع فإن هذا البرنامج يعتبر طموحا للغاية - أو مدمرا للغاية ، حسب وجهة نظر القارئ - بالنسبة للحظة الراهنة .. التى لا تكاد توجد فيها حركة نقابية أو أهلية نشطة ، ناهيك عن الحركة السياسية ، بينما ينهمك معظم الأفراد فى "توفيق" أوضاعهم فى المرحلة الانتقالية إلى اقتصاد السوق . وفى ظل هذا الوضع فلا شك أن لواء الثقافة والسلطة معقود للنظام القائم ، الذى هو أكثر تقدما بكثير من معارضيه ، ولليبرالية الجديدة التى تضبط إيقاعها على ضوء التوازنات والممكنات الراهنة بنجاح . غير أن هذا المشروع البديل يستند الآن فى الدعوة له على القدر المتاح من الحريات ، ويراهن بالنسبة للمستقبل ، على خلاف أيديولوجيات الهوية التى أدمنت "اللطم" ، على نجاح التحولات الجارية حاليا ، وما ستفرزه فى حالة نجاحها من تناقضات جديدة وقوى اجتماعية فتية تحل محل نخبة الهوية الهرمة التى تصارع - تاريخيا - سكرات الموت . ووقتها ، فيما آمل ، قد يبدو هذا البرنامج ذاته متواضعا للغاية ، وربما محافظا أيضا !!

❖ ❖ ❖

تعريف بالمقالات

١ – مأزق التنوير	كُتب في مارس ١٩٩٥ ، ونشر في "الكتابة الأخرى" ، العدد ١١/١٠، إبريل ١٩٩٥ .
٢ – أوهام التنوير	كُتب في أواخر عام ١٩٩٥، ونشر في "أدب 21" : كتاب غير دورى يعنى بالفكر والأدب، المنصورة ، مارس ١٩٩٦.
٣ – الوداع الأخير للحرس القديم	كُتب في أوائل عام ١٩٩٦ ونشر في "الكتابة الأخرى"، العدد ١٥/١٤ ، مايو ١٩٩٦ .
٤ – نمطان من المثقف	كُتب في مارس ١٩٩٦ (لم يسبق نشره) .
٥ – انبعاث الفينيق	كُتب ونشر في يونية ١٩٩٦ ، في العدد الأول من "ورقة غير دورية" أصدرتُها بعنوان "فسائل" ، بتاريخ ١٧ يونية .
٦ – رسالة إلى هشام قشطة	كُتب ونشر في يوليو ١٩٩٦ ، في العدد الثاني من "فسائل" ، بتاريخ ٩ يوليو .
٧ – الحلم والواقع	كُتب في أغسطس ١٩٩٦ (غير منشور) .

٨ – حول الحركة الطلابية في السبعينات	كُتب في يناير ١٩٩٧ ليُلقى في أحد جلسات مشروع "احتفالية جيل السبعينات" التى كان من المقرر أن تشمل أكثر من ٢٠ جلسة بحثية في المدة من ١٥ إلى ٢١ فبراير ١٩٩٧ ثم انتهت إلى الاقتصار على الاستماع إلى شهادات من شاركوا في حركة الطلاب في السبعينات، وقُدمت بعد ذلك (مع تعديلات) لمركز البحوث العربية لتُدرج في الكتاب الذى سيصدر عن أعمال "ندوة سنوات اليسار في مصر" التى عُقدت بالمركز في المدة من ٨ إلى ١٠ مايو ١٩٨٨ .
٩ – ستة دروس في التكفير	كُتب في فبراير ومارس ١٩٩٨ ونُشرت مسودته الأولية التى لم تتح الظروف تصحيحها في "الكتابة الأخرى" ، العدد ٢٠ ، فبراير ١٩٩٨ . ولهذا فهى تختلف بعض الشيء عن المنشور هنا .
١٠ – اليســــار الماركسي في ظل الناصرية	استُكملت كتابته في سبتمبر ١٩٨٨ وقُدم ملخص له في "ندوة سنوات اليسار في مصر" التى نظّمها "مركز البحوث العربية" في المدة من ٨ إلى ١٠ مايو ١٩٨٨، وسيُنشر في الكتاب الذى سيصدر عن أعمال الندوة .

هذا الكتاب

يطرح هذا الكتاب سؤالا ، لا عن "هوية مصر" ولكن عن "خطابات حقيقة" حول الهوية، نشأت في ظروف تاريخية معينة وتحولت إلى بؤرة صراع في سياق إنشاء القومية بالحديد والنار .

وتتجه مقالاته إلى تفكيك مفهوم الهوية ذاته، منهجيا وسياسيا ، فتتناول الهوية كحدث من أحداث التاريخ .. أى كشيء تجرى صناعته وإعادة إنتاجه في شروط تاريخية معينة . وبالتالى فإنه يتناول أيديولوجيات الهوية كقوى سياسية/ أيديولوجية ، لا تكشف عن هوية ما وإنما تساهم في صنعها ، ثم تترجمها إلى مقولات سياسية وتحولها إلى بؤرة نشطة ، تجذب وتستبعد وتقمع وتحدد أطرا معينة للحركة ومجالا أيديولوجيا معينا . كما تتناول الدور الذى لعبه مثقف الهوية في ذلك ، وتلقى الضوء على الثقافة كمهنة ، والمثقف كوضع اجتماعي متميز وعضو في صفوة تنتمي بشكل أو بآخر إلى الصفوة الحاكمة ، برغم كل الصراعات ، وتبين كيف تترسخ ثقافة الهوية كثقافة واحدية نخبوية متسلطة من خلال صراع أطراف الهوية على اختلافها حول محور واحد .

